UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

De la gravedad a la gracia. Filosofía y mística de Simone Weil.

Tesis que para optar por el grado de:
Maestría en Filosofía

Presenta:
Rubén Bustos Cruz

Tutora de tesis:
Dra. Rebeca Maldonado Rodriguera
Facultad de filosofía y letras

Ciudad Universitaria. CD. MX. (octubre) 2022.

ÍNDICE GENERAL.

INTRODUCCIÓN. 3

Siglas 7

CAPÍTULO I. LÍNEAS GENERALES DEL PENSAMIENTO DE WEIL. 8

1.1. *Kénosis*. Entre el cristianismo y la tradición griega. 8

1.1.1. Necesidad (Gravedad). 16

1.1.2. Fuerza y Desgracia. 18

CAPÍTULO II. IDOLATRÍA, O DE LA CONFUSIÓN. 35

2.1. Idolatría. 35

2.2. Vacío, deseo e imaginación. 39

2.3. *Corpus Mysticum*. 42

2.4. Natural-Sobrenatural. 47

CAPÍTULO III. CONJUNCIÓN Y DISYUNCIÓN, O MÍSTICA. 52

3.1. Genealogía del Dios Omnipotente. 52

3.2. Cristianismo y totalitarismo. 56

3.2.1. *Anathema Sit* y (falso) catolicismo. 59

3.3. *Religio Duplex*. Exoterismo y esoterismo en Weil. 63

3.4. …a vuestro Padre que está en lo secreto. 66

3.5. Atención y *Décréation*. 71

3.6. Dios sin la potencia. 77

3.7. Después. 80

CONCLUSIÓNES. 87

REFERENCIAS. 91

BIBLIOGRAFÍA. 94

INTRODUCCIÓN.

El totalitarismo como fenómeno político ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Tal vez las que resultan más llamativas desde el enfoque de la filosofía de la religión, y particularmente para el estudio del cristianismo en el siglo XX, son aquellas que pretenden ligar en su lectura nazismo y cristianismo. En la literatura reciente el interés se ha centrado especialmente en documentar la recepción del cristianismo entre la élite nazi. Las opiniones corrientes que ven al nazismo como una reactivación de elementos paganos frente a la tradición cristiana, o como un movimiento abiertamente ateo, han dejado lugar a una nueva interpretación de las relaciones entre nazismo y cristianismo. Richard Steigmann-Gall (2003), ha llamado la atención sobre la autopercepción que los líderes nazis tenían sobre su movimiento y el profundo compromiso de éste con la tradición cristiana. Hay suficiente material testimonial para afirmar que los nazis no hicieron un uso superficial y propagandístico del cristianismo, sino que en el fondo se consideraban los continuadores de esta tradición. Jerarcas destacados como Joseph Goebbels, Dietrich Klagges, Walter Buch y Hans Schemm entre otros tantos, vuelven a la figura de Jesús y la reinterpretan dentro del proyecto racial nazi, es decir, desde dentro de la política nazi hay un claro esfuerzo por recuperar la tradición cristiana, no como simple funcionalización política de la religión, sino bajo la plena convicción de que nazismo y cristianismo eran concordantes.

Los ensayos interpretativos en este sentido no fueron inusuales y se dieron en diversos ámbitos, fuera de la recepción al interior del movimiento nazi. En la teología y la exégesis bíblica bajo el Tercer Reich también se llevó a cabo un esfuerzo por "arianizar" a Jesús y por desarraigarlo de la tradición judía.

> Si arianizar a Jesús pudo operar como una manera indirecta de deificar a la raza aria, sirvió también para aislar ulteriormente al pueblo judío en un tiempo y un espacio en los que se estaba preparando y ejecutando su exterminio: la negación del carácter étnicamente hebreo del icono espiritual de Occidente significó privar al pueblo judío de sus últimos vínculos con la dignidad que el discurso racista ya había socavado.[1]

Pero las posturas se dividen al respecto. Mientras la teología realizaba asimilaciones entre nazismo y la *traditio* cristiana occidental, el pensamiento filosófico se negaba a reconocer esta continuidad. El caso de Hannah Arendt (1906-1975) es paradigmático, pues niega

[1] Fernando Bermejo Rubio, *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*, (Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2019), 682.

rotundamente cualquier continuación de la *traditio* al nazismo. "El nazismo no debe nada a ninguna parte de la tradición occidental, sea germana o no lo sea, sea católica o protestante, sea cristiana, griega o romana."[2] Para Arendt, el nazismo y los totalitarismos en general arrancan "sin ninguna base en la tradición en absoluto"[3] y significan, de hecho, la negación y "el desplome de todas las tradiciones alemanas y europeas, de las buenas tanto como de las malas."[4]

No obstante, dentro de la filosofía, también se alzaron voces que denunciaron el profundo vínculo entre nazismo y tradición cristiana, pero no como el resultado de un esfuerzo por parte de los exegetas bíblicos bajo la Alemania nazi por desjudaizar la figura de Jesús, sino como la asimilación originaria sobre la que arranca la tradición política y religiosa de Occidente. La *conjunción*, entonces, no es algo a lo que se tenga que llegar mediante audaces interpretaciones teológicas sobre la figura de Jesús. La conjunción está de por sí dada como el momento originario que fundamenta la tradición misma de Occidente y que el totalitarismo hace manifiesto de la forma más cruda y sin veladuras.

Será, precisamente, el terror totalitario el que urgirá a Simone Weil (1909-1943) a emprender una reflexión sobre su naturaleza, sus dinámicas y sus fuentes o fundamentos. Lo que llama la atención al respecto es que Weil hace una lectura del totalitarismo desde una perspectiva religiosa, retrotrayendo al terreno religioso su fundamento más íntimo. La orientación que da a su análisis nos obliga a preguntar ¿por qué para Weil el totalitarismo es un problema de fondo religioso? Una cuestión subsecuente que se desprende de esta pregunta es saber ¿cuál es la respuesta de Weil ante el totalitarismo como problema religioso?

Veremos que para ella el fondo religioso del totalitarismo deriva directamente de una *confusión* originaria entre bien y potencia. Tal confusión no sólo permeará y determinará la orientación de la política, sino también, y de modo más fundamental, a la religión. A la religión cristiana que en el transcurso de la historia aporta la matriz teológica sobre la cual –a veces, frente a la cual– Occidente encamina su destino. Es puntualmente esta matriz teológica la que se une, en varios momentos de la historia, con la maquinaria política para operar la cancelación de la contradicción religiosa entre bien y potencia. En un primer

[2] Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*, trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Caparrós Editores, 2005), 137.
[3] *Ibid*.
[4] *Ibid*., 139.

momento, entiende Weil, esta negación es operada por la religión judía, en cuyo seno se articula el paradigma del Dios Omnipotente. Posteriormente, el cristianismo en tiempos del Imperio avanza hacia el acabamiento de este paradigma, en el que teología y política encuentran su suelo y compromiso común en la noción del Dios Omnipotente.

La Modernidad, a pesar de haber pasado ya su descarga de los ídolos religiosos es, para Weil, no obstante, heredera directa de la orientación hacia la potencia que se juega en el terreno teológico y político en los orígenes de la cultura occidental, es decir, en el espectro del cristianismo católico romano. En este sentido, Weil diagnosticará el escenario moderno como un conflicto profundamente religioso. Incluso para ella, el nihilismo, la impugnación más decidida contra el paradigma teológico cristiano, constituye una forma secularizada y exaltada del paradigma de la potencia. Es la idolatría del poder el vínculo que hermana al nihilismo con las religiones de la potencia, con el judaísmo y el cristianismo católico romano. Para Weil, nihilismo y totalitarismo son derivaciones degeneradas de una matriz teológica común en cuya estructura hallamos, como su centro gravitacional, al Dios pleno de poder. Dios Omnipotente al que Weil opondrá su particular y llamativa idea de un Dios depotenciado, autovaciante y vulnerable. Esta contestación, evidentemente religiosa, encontrará consistencia y coherencia conceptual partiendo, de modo paradójico, de la misma tradición frente a la que se planta. El cristianismo será el punto de arranque del pensamiento de Weil, pero a la vez que su base firme, su tradición recibida, será también su material de trabajo crítico e interpretativo. Weil partirá del cristianismo para llegar a una concepción totalmente novedosa del mismo. Esta concepción será perfilada por Weil a la luz de tradiciones religiosas y de pensamiento no cristianas. Platón, Spinoza, los estoicos, Egipto, el daoísmo chino, los trágicos griegos y el folklore de las culturas precristianas, están detrás de la interpretación esotérica-mística del cristianismo que Weil emprenderá y de la que resultará un conglomerado de ideas e intuiciones que aproximan un camino de salida al *impasse* totalitario y a la idolatría de la potencia que lo opera.

En esta incursión a su pensamiento me propongo indagar, de forma analítica e interpretativa, los diversos momentos que la reflexión de Weil transita hacia su posicionamiento frente al problema del totalitarismo como derivación religiosa. ¿Cómo fragua Weil sus ideas según la exigencia de su tiempo y de su proyecto filosófico? ¿Qué aspectos de la tradición cristiana replica y cuáles reinterpreta y asume? ¿Qué elementos

aporta su reflexión para repensar la vinculación entre teología y política? ¿Qué elementos aporta, además, para pensar nuestra vida política, social, pero, sobre todo, religiosa hoy?

En el capítulo uno ofrezco un primer acercamiento al pensamiento religioso y social de Weil, para pasar, después, a un desarrollo puntual de su concepción sobre la condición humana, que ella dibuja a la luz de dos tradiciones de pensamiento bien definidas: la tradición griega y la religión cristiana. Sin embargo, el trabajo de Weil sobre estas dos fuentes está fuertemente determinado por la condición política y exigencia propia de su época. Una época azotada por formas nuevas de dominio y esclavitud que ella misma experimentó en su vida de obrera.

Por otro lado, y como objeto de reflexión del capítulo segundo, señalaré los elementos de una antropología filosófica en el pensamiento de Weil que nos invitan a pensar el fundamento de la confusión idolátrica en la estructura misma del ser humano. Pero también, nos impulsan a esbozar una salida y una orientación nueva al pensamiento frente al paradigma de la potencia. Por último, en el capítulo tercero desentraño el trabajo crítico e interpretativo que Weil realiza sobre el paradigma de la potencia dentro del registro propiamente judeocristiano, es decir, propiamente religioso del monoteísmo, así como la orientación que al respecto toma su pensamiento en la formulación de una vía mística propia que reactiva la dimensión esotérica del cristianismo. Weil, como tendremos oportunidad de ver, es una gran lectora no sólo de las tradiciones religiosas, políticas y filosóficas occidentales y no occidentales. Dentro de sus fuentes de inspiración se halla la poesía trágica, así como la poesía inglesa barroca del siglo XVII, entre otras. Curiosamente, y a pesar de las fuertes afinidades que podría haber hallado en él, no cita a Hölderlin nunca. Ni siquiera es seguro que lo haya leído. Sin embargo, nada mejor ilustra el trabajo crítico e interpretativo que Weil emprende sobre el cristianismo que las palabras de Hölderlin en *Patmos*: "donde hay peligro/ crece lo que nos salva."[5] En efecto, Weil ubica el fundamento del peligro totalitario en el espectro teológico del cristianismo, pero es también dentro de este espectro que Weil buscará la cura. ¿En qué sentido, es, pues, el cristianismo el suelo común del que brota el terror, pero también la salvación?

[5] Friedrich Hölderlin, "Patmos", en *Poesía completa*. *Edición bilingüe*, 2 vols., trad. Federico Gorbea (Barcelona: Libros Rio Nuevo, 1984) 2: 141.

Las fuentes primarias serán consultadas –en su mayoría– en francés. Las traducciones que se ofrecen son propias. Las obras de Simone Weil serán citadas en el cuerpo de la investigación según el siguiente código de siglas.

Siglas

E	*L'Enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain.* Paris : Gallimard, 1949.
IP	*Intuitions pré-chrétiennes.* Paris : La Colombe, 1951.
COa	*La condition ouvrière.* Montréal : Gallimard, 1951.
COb	*La condición obrera.* Traducción de Ariel Dilon, José Herrera y Antonio Jutglar, Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2010.
LR	*Lettre à un religieux.* Paris : Gallimard, 1951.
FG	*La fuente griega.* Traducción de José Luis Escartín y Ma. Teresa Escartín, Madrid: Trotta, 2005.
EL	*Écrits de Londres et dernières lettres.* Paris : Gallimard, 1957.
LP	*Leçons de Philosophie*. *Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault.* Paris : Union Générale d'Éditions, 1959.
PG	*La pesanteur et la grâce.* Paris : Librairie Plon, 1947.
PO	*Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu.* Paris : Gallimard, 1962.
AD	*Attente de Dieu.* Paris : Fayard, 1966.
CS	*La Connaissance Surnaturelle.* Paris : Éditions Gallimard, 1950.

CAPÍTULO I. LÍNEAS GENERALES DEL PENSAMIENTO DE WEIL.

> c'est la réalité, non plus l'imagination. Elle a changé pour moi non pas telle ou telle de mes idées (beaucoup ont été au contraire confirmées), mais infiniment plus, toute ma perspective sur les choses, le sentiment même que j'ai de la vie.
>
> S. Weil, « Trois lettres À Mme. Albertine Thévenon, (1934-1935) » en *La Condition Ouvrière*, p. 13.

1.1. *Kénosis*. Entre el cristianismo y la tradición griega.

Susan Sontag, en *Against Interpretation* (1996), escribe que el pensamiento y escritura de Weil tienen la indeleble marca de lo personal. Opinión contraria a la planteada por Sharon Cameron (2007). Sontag sugiere que el pensamiento de Weil lleva la marca de una personalidad explosiva, y, a la vez, enfermiza. Weil lleva la marca del extremismo, pues carece del impersonal tono de la cordura, de la verdad. Es esa intensidad personal lo que conforma su misterioso *intellectual appeal*, mas no la objetividad de sus planteamientos. "Valoramos la verdad en términos de costo en sufrimiento para el escritor, más que por el criterio de una verdad objetiva a la cual corresponden sus palabras. Cada una de nuestras verdades debe tener su propio mártir"[6]. Como si la experiencia desgarradora del sufrimiento fuera ya, *a priori*, una contestación válida en sí misma frente a los planteamientos hechos por Weil. Sontag continúa su crítica y dice que hay épocas en las que los hombres necesitan más que una verdad objetiva: tienen necesidad de un sentimiento profundizado de la realidad. Cabe preguntar, a la luz de una crítica como esta, ¿cómo determinó su propia época –su contexto vital– el pensamiento y la orientación reflexiva de Weil? Sontag, poniendo en un mismo estándar a Kleist, Kierkegaard, Nietzsche, etc., agrega a Weil entre los autores con un cierto *air of unhealthiness*. Convengamos que Weil tiene un cierto talante debilitado, pesimista, "insalubre". Sin embargo, su época misma fue "insalubre", "enfermiza". Desde luego, como pensamiento encarnado que es todo pensar, la actividad intelectual de Weil se vio determinada y permeada por esa época de terror y angustia que fue el siglo XX.

[6] Susan Sontag, *Against Interpretation*, (New York: Picador, 1996), 79.

Weil, consciente heredera de tradiciones dispares en algunos puntos, como el pensamiento clásico griego y la espiritualidad cristiana, abraza a ambas y las reinterpreta, una a la luz de la otra, y ambas a la luz de su atormentada época. Es, precisamente, su tiempo el que le plantea una cuestión crucial, una cuestión también clásica dentro del pensamiento religioso. Es el problema de la desgracia, de la desgracia humana vista bajo la óptica teológica-filosófica. Como exigencia de su tiempo, a Weil le resulta difícil admitir los postulados de una teodicea cristiana, al menos en un sentido clásico, es decir, desde una concepción que tiene como centro a un Dios creador, omnipotente y trascendente que con sabiduría y buena voluntad gobierna el mundo –y con especial cuidado al mundo de los hombres, en el que interviene de formas especiales–, y lo encamina hacia su acabamiento salvífico. La insuficiencia de las respuestas tradicionales de la teodicea ante el problema del mal y de la condición humana la lleva a reinterpretar el punto de partida y nodal de cualquier teodicea: la relación entre Creación y Dios, el modo de concebirse ambos. Entonces, señalemos sumariamente la concepción, nada ortodoxa, que Weil tiene sobre Dios y la Creación (*Création*). Para el fin propuesto retomemos la doctrina estándar de la Creación, según la cual Dios crea el mundo *ex nihilo*, ya que es, al final de cuentas, la doctrina que el cristianismo católico mantiene en su símbolo de fe y sobre la que Weil llevará a cabo su trabajo interpretativo.

La doctrina de la *creatio ex nihilo* es enunciada en su forma paradigmática dentro del espectro cristiano en el contexto de los debates teológicos de la segunda mitad del siglo II. Dentro de este contexto histórico-teológico, los planteamientos de diversas escuelas gnósticas obligan a los pensadores eclesiásticos a tomar posición. Tres puntos de este contexto histórico-teológico resultan cruciales para comprender el planteamiento cristiano respecto de la relación entre Dios y Creación. En primer lugar, como rasgo compartido por algunas escuelas, los autores gnósticos retomarán elementos de la tradición filosófica griega, en particular la visión platónica-plotiniana de la Creación, es decir, por un lado, la visión emanantista, que será reinterpretada por el pensamiento gnóstico como una progresión del ser hacia su corrupción y como la ruptura de la plenitud divina; y por otro, la visión del demiurgo creador, que despliega su acto creativo sobre una materia preexistente. Esto llevará a los autores eclesiásticos a identificar a la filosofía griega como el fundamento común de los diversos grupos gnósticos, por lo que, para ellos, contestar al gnosticismo era, por

extensión, refutar los postulados de la filosofía griega, así como las concepciones corrientes sobre la Creación que impregnaban el contexto histórico y religioso de aquel tiempo. Entonces, en segundo lugar, al tiempo que los grupos gnósticos reactivaban las cosmogonías de la filosofía griega, los pensadores eclesiásticos se encontraban en un ambiente teológico grecorromano en el que las ideas sobre la Creación derivaban de una difusa concepción filosófica que se remontaba más allá del *Timeo* de Platón, y que afirmaba la preexistencia eterna de la materia a la que los dioses estaban de cierto modo constreñidos también. No obstante, entre los gnósticos, esta materia y este demiurgo creador eran considerados ambos como emanaciones de toda una genealogía divina que se enmarca en el relato de la disolución del pleroma divino, que inicia un tiempo de caída, olvido y pecado. Por último, el punto crucial aquí, en todo caso, es la afirmación gnóstica del demiurgo creador como un agente malvado, un dios menor e ignorante, un falso dios que se identifica con el YHWH del Antiguo Testamento. Por lo tanto, la consecuencia lógica para los gnósticos dentro de su concepción del mundo es que la Creación misma, por su causa material y por su causa eficiente es, también, intrínsecamente mala.

Pensadores como Tatiano y Teófilo de Alejandría representarán los primeros ensayos de formulación de una teología antignóstica y, en este sentido, la formulación de la doctrina de la Creación *ex nihilo* significará una estrategia decisiva. Los pensadores cristianos rechazarán de tajo las ideas gnósticas sobre la Creación. Sin embargo, no debe pensarse que lo hicieran priorizando la dignidad y bondad de la vida como afirmación plena de la Creación. Uno de los principales objetivos de la reacción eclesiástica es defender la Omnipotencia divina y la absoluta libertad de la voluntad de Dios que parecen quedar en entredicho en la concepción grecorromana y en las cosmogonías gnósticas. Recordemos que en esta época también se da en Roma un fuerte debate sobre los *archai*, su naturaleza, su número, sus cualidades, etc. Al postular los gnósticos una realidad material ajena a Dios y preexistente a Él y sobre la que, sin embargo, actúa en el momento creativo, se reconocen dos principios metafísicamente distintos. Autores como Teófilo de Alejandría y posteriormente Ireneo de Lyon señalarán la inadecuación de la idea gnóstica de Dios. El reconocimiento de dos principios implica varias consecuencias indeseables y teo-lógicamente absurdas, al menos para el proyecto del monoteísmo cristiano. En primer lugar, al afirmar una pluralidad de principios, se afirma una pluralidad de dioses, algo inconcebible para la perspectiva

monoteísta del cristianismo. Por otro lado, al afirmar la preexistencia de un sustrato ontológico material se resta el sentido pleno del acto creativo de Dios, una perspectiva así hace de Dios un simple demiurgo, algo similar a un artesano, cuya voluntad queda sometida al orden de la materia preexistente. Y es precisamente este punto el que más preocupa a la reacción eclesial. Para los teólogos cristianos la afirmación de una alteridad ontológica lleva implícita la limitación de la voluntad y Omnipotencia divinas, es decir, la negación de su Monarquía. Entonces, primero Tatiano, después Tófilo de Alejandría y en última instancia, en su formulación paradigmática, Ireneo de Lyon, defenderán la creación divina *ex nihilo*. Es decir, negarán la existencia de una alteridad ontológica a Dios o de un sustrato material preexistente sobre el cual interviene. La materia es creada por la sola Omnipotencia y voluntad divinas. El mundo es creado por Dios por su sola Omnipotencia y por su absoluta e incondicionada libertad. Pero también, es creado dentro de un plan divino de salvación para los hombres. No se trata aquí del dios malvado y mentiroso de los gnósticos. El Dios que postulan los teólogos cristianos es un Dios único, Omnipotente, absolutamente libre, trascendente y absolutamente bueno. En la formulación de la doctrina de la *creatio ex nihilo* la Omnipotencia divina queda exaltada, lo mismo la libertad absoluta de su voluntad, y se establece, con ello, su plena trascendencia. Sólo corresponde a Dios, de absoluta libertad y, esencialmente, de infinita potencia, un acto creador tan singular. De hecho, se ha llegado a señalar[7] que los verbos correspondientes en griego (κτίζω= "fundar, crear") y en hebreo (בָּרָא= *bârâ*, "crear, dar forma") para designar la acción creadora de Dios sólo aparecen en el texto bíblico teniéndolo por sujeto a Él, nunca al hombre.

Entonces, según la concepción clásica de la *creatio ex nihilo,* como posicionamiento antignóstico y antiheleno, pueden derivarse las siguientes tesis: 1) el acto creador de Dios es bueno en virtud de la transitividad de su principio, pues Dios mismo es absolutamente bueno. 2) Dios crea sin comprometer su ser, pues es ontológicamente distinto de su creación y no está involucrado en ella (al modo del emanantismo gnóstico) sino que la trasciende. 3) Dios crea sin comprometer su libertad, que es absoluta, ya que no hay alteridad ontológica que lo coaccione ni materialidad preexistente que lo limite, como afirman las cosmogonías gnósticas y algunas filosofías griegas. Pero, sobre todo, 4) Dios crea sin comprometer su

[7] *Cf.* Xavier Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, (Paris : Éditions de Seuil, 1996), *s. v*. *Création*, 192.

Omnipotencia, que es ilimitada en virtud de lo anteriormente dicho. Es dentro de este marco, y dentro de su contexto histórico propio, que Weil llevará a cabo sus planteamientos.

Aunque Weil tenía cierto conocimiento de la tradición teológica cristiana y lo que ésta sostiene sobre el acto creativo de Dios, discrepaba de ella. Lissa McCullough (2004)[8] comenta a propósito que fue ese desconocimiento teológico lo que hace a los planteamientos de Weil algo realmente novedoso.

Establecido esto, frente a la tesis (2) Weil sostiene que, siendo Dios el Uno y Pleno Absoluto, la Creación no pudo comenzar desde la nada, *stricto sensu*, pues Dios lo era todo. En el momento pre-creativo, Dios sólo tenía la plenitud de su propio ser, por lo cual, si Dios sólo se tenía a sí mismo en su infinita soledad, la Creación sólo pudo hallar su comienzo gracias a una retirada o contracción (*retrait*) operada por Dios sobre sí mismo. "Dios no ha podido crear más que ocultándose. No había nada más que Él."[9] Para Weil, la Creación no surge realmente de la nada, en el sentido clásico de la expresión, es decir, de un acto voluntario y externo de la Omnipotencia divina. La Creación es un acto de autovaciamiento del Creador. Weil interpreta la contracción divina desde otros registros del pensamiento y la religión, por ejemplo, recurre a la tradición mística cristiana, particularmente a San Juan de la Cruz, y a la tradición griega, en especial a Platón. En una audaz lectura de *Timeo*, Weil llega a identificar la contracción divina como la esencia y el paradigma del amor (*amour*), tema de reflexión también presente en *Banquete*, ya que implica una retracción de sí, un empobrecimiento de sí que da paso, en el vacío autooperado, a la existencia de lo distinto. En sus largos comentarios a *Timeo* 90a-d, Weil escribe que en dicho diálogo hay dos ideas centrales.

> La idea esencial de *Timeo* es que el fondo, la sustancia de este universo en el que vivimos, es amor. Él ha sido creado por amor y su belleza es el reflejo y el signo irrefutable de este amor divino; como la belleza de una estatua perfecta o de un canto perfecto es el reflejo de un amor sobrenatural que colma el alma de un artista verdaderamente inspirado.[10]

[8] Lissa McCullough, *The Religious Philosophy of Simone Weil*, (New York: I. B. Tauris, 2014), 13: "En ningún momento Weil estudió las tradiciones teológicas de forma sistemática, y aunque esto tal vez implica un 'voluntario descuido' de su parte, fue, quizás, esta desatención la que permitió a Weil consignar y teorizar su experiencia de fe de manera espontánea, libre de todo sesgo doctrinal, con la desinhibida forja de significado teológico como su exclusiva preocupación. Es justamente esto lo que da a su pensamiento religioso su atmósfera de inmediatez, franqueza y realismo."

[9] PG, 49.

[10] IP, 37.

La Creación, como acto de amor, conlleva, entonces, un autovaciamiento de Dios. Para Weil "no se trataba de una expansión o emanación por parte de Dios, sino más bien era el acto amoroso y voluntario de abdicación por retirada del Dios trinitario."[11] La comprensión de Weil de la Creación es netamente kenótica, tal como se encuentra expresada, por ejemplo, en Flp 2: 5-8, y en otros lugares neotestamentarios. Dios abdicó voluntariamente de sí, retirándose, para el advenimiento a la existencia de lo otro que sí mismo. Este retraimiento divino halla su expresión mitológica, según interpreta Weil, en todos los relatos en los que el dios es asesinado, despedazado o sacrificado. Por esta razón, vio en Osiris, Dionisos, Orfeo y Cristo sus formas mitológicas ejemplares. Pero, piensa Weil, al abdicar Dios de la plenitud de su ser, de su plenitud trinitaria, abdica también de su libertad, queda sometido a la necesidad (*soumis à la nécessité*), que voluntariamente quiere. Él mismo se torna necesidad (*nécessité*). En un tono sumamente espinosista Weil escribe: "El sol alumbra sobre justos e injustos… Dios se vuelve necesidad. Dos caras de la necesidad: ejercida y padecida. Sol y Cruz."[12] Pero además de Spinoza, este pasaje tiene evidentemente influjos neotestamentarios. Weil hallará la justificación teológica de su interpretación de Dios como necesidad inmanente en pasajes evangélicos muy puntuales y recurrentes dentro de su reflexión. El Prólogo de Juan será determinante al respecto. En los primeros versículos del Prólogo Weil lee, bajo la luz de sus influencias pitagóricas y estoicas, *Logos* en lugar de *Verbo*. Para Weil *Logos* es el principio inmanente ordenador del universo. Es decir, nada hay en el mundo que no esté sometido a la estructura racional del límite y el número, y, en consecuencia, a la necesidad, una dinámica de eventos que se encadenan y determinan. Entonces, para ella el vacío autooperado por Dios en sí mismo no es un vacío caótico y arbitrario, sino un cosmos, en el sentido griego del término. La contextura necesaria del mundo y la posibilidad de su conocimiento están fundamentadas en su carácter lógico, racional, matemático. Igual que para Spinoza y los presocráticos –a los que Weil vuelve una y otra vez–, la necesidad es un principio no sólo ontológico y epistemológico, sino axiológico. *El mundo es lo que debe ser*, no lo que puede ser, no lo que nosotros quisiéramos que fuera. "La necesidad es la imagen

[11] Lisa Radakovich Holsberg, "Decreation and the Creative Act. Simone Weil and Nikolai Berdyaev", en Rebeca Rozelle-Stone, ed. *Simone Weil and Continental Philosophy*, (London: Rowman & Littlefield International, 2017), 158.
[12] PG, 54.

comprensible, para la inteligencia, de la indiferencia y de la imparcialidad de Dios."[13] En otras palabras, mundo y Dios no obedecen a causas finales.

De este modo, Weil finiquita la tesis (3). "Fuera de su Omnipotencia, Dios abdica del poder, con la consecuencia de que su libertad queda limitada. Dios se deja atar las manos, por así decirlo, y él mismo se encarga de atarlas."[14] Aunque Weil vio expresada esta verdad en mitologías y literaturas precristianas, por ejemplo, en el *Prometeo* esquileo, halla, no obstante, en el relato de la Encarnación y la Pasión su forma teológica paradigmática. En efecto, para Weil la Creación es ya Encarnación a la vez que Pasión. Encarnación y Pasión son, como "momentos" originales, coincidentes en la eternidad, pero el hombre los ve refractados en el tiempo como instantes diferenciados. El relato evangélico de la Encarnación expresa en clave teológica y simbólica el *nihil* originario, el *nihil* autooperado por Dios sobre sí. La autocontradicción del Absoluto. La autonegación amorosa de su plenitud que genera una suerte de espacio primordial y vacío en el que la Creación halla su fundamento.

Luego, la cancelación de la tesis (3) conlleva, para Weil, la cancelación de la tesis (4): Dios depone su Omnipotencia. Podríamos decir que para Weil uno de los principios irrenunciables dentro de su filosofía religiosa es que *ahí donde Dios depone el ser depone también el obrar.* "Queriendo Dios la Creación como un acto de amor, libremente acepta la renuncia al poder, así como la existencia del mal como su consecuencia."[15] Como bien ha señalado McCullough, Weil admite de la tradición teológica ciertos elementos dentro de su reflexión: la idea del Dios Trinitario, que Dios es amor, pero, sobre todo: que Dios es *el* bien (tesis 1). Dios es Bien (*Bien*) antes que Omnipotencia (*Toute-Puissance*). En este punto, como acertadamente apunta Miguel García-Baró, Weil muestra una vez más su raigambre platónica. "El principio del pensamiento de Simone Weil es el mismo que el de Platón, que el de Sócrates: la certeza de que el bien puro y perfecto no se halla en el mundo, no es uno más de los entes que comparecen en él."[16] Dios, como bien puro (*bien pur*), como bien pleno, está ausente del mundo, y deja tras su retirada un ámbito en el que fluctúan en su vacío el bien y el mal, la luz y la oscuridad.

[13] *Ibid*., 122.
[14] Lissa McCullough, *The Religious Philosophy*, 65.
[15] *Ibid.*
[16] Miguel García-Baró López, *De estética y mística*, (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007), 171.

En añadidura a los elementos teológicos heredados por Weil hay que subrayar que la doctrina encarnacionista tendrá un gran peso en su pensamiento. Como ya indiqué, el Prólogo del cuarto Evangelio será relevante para ella en este sentido. Y lo que el Prólogo plantea no es otra cosa que la Encarnación de Dios en la Persona del Hijo-*Logos*. Ahora bien, derivado de lo anterior, Weil leerá la Encarnación en un sentido cósmico. Para ella, no se trata tanto de comprender la Encarnación como un momento histórico en el que Dios se manifiesta bajo la forma de una persona, el Jesús histórico que tanto ha obsesionado a la reflexión teológica en los últimos siglos, sino de comprender a la Creación como la Encarnación misma de Dios. "Encarnación. Dios es débil porque es imparcial. Él envía los rayos del sol y la lluvia sobre los buenos como sobre los malvados. Esta indiferencia del Padre y la debilidad de Cristo se corresponden. Ausencia de Dios. […] Dios no cambia nada de nada."[17] Sin duda, en esta concepción cósmica de la Encarnación resuena de fondo también Spinoza, Dios es imparcial (*impartial*), porque Él mismo es el orden natural y necesario de las cosas, su *causa inmanente* no transitiva, diría Spinoza.[18]

Por último, es necesario apuntar que Weil también tomará de Platón, específicamente de *Timeo*, la idea del Dios creador autovaciante, tal como sostiene Lisa R. Holsberg (2017). En *Tim.* 28a-b y 29a, Platón escribe que el Demiurgo crea el mundo *contemplando* el ser inmutable. En 29e afirma que el Demiurgo dispone todo en la Creación de tal manera que todo llegue a ser perfecto, es decir, "quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo."[19] Estos pasajes serán importantes para la comprensión de la mística weiliana. En efecto, Weil lee en la actividad contemplativa del Demiurgo platónico la actitud atenta y amorosa del autovaciamiento, y al universo como una obra de arte surgida de esa actitud. En el deseo expreso del Demiurgo de que todo en la Creación llegue a ser como él –y en la descripción de Génesis del hombre como una imagen de Dios– Weil hallará los momentos mitológico-teológicos para elaborar una de sus ideas más importantes al momento de abordar su mística: la idea de la decreación (*décréation*). Ciertamente, como veremos, Weil considera que el hombre está llamado a adoptar la misma actitud que Dios en el acto originario de la Creación.

[17] PG, 128-129.
[18] *Cf*. Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, trad. Pedro Lomba (Madrid: Editorial Trotta, 2020), Libro I, prop. 18, 70.
[19] Platón, *Timeo* 29e, en *Diálogos*, trad. Francisco Lisi (Madrid: Editorial Gredos/ RBA, 2011), 300.

1.1.1. Necesidad (Gravedad).

Dios ha renunciado a ser todo para dejar paso a la existencia distinta de sí, pero, ahí donde Dios depone el ser, depone también el obrar. La autocontradicción interna de Dios significa la destrucción de la unidad trinitaria divina y de la plenitud de su ser y de su libertad. También de su potencia. Entonces, una consecuencia de la retracción divina es que constituye a su vez una abdicación (*abdication*). "Dios no es omnipotente, pues es creador. La creación es abdicación."[20] Es decir, al dejar paso a una existencia diferente de sí mismo, Dios también abdica de su poder sobre lo *otro* que adviene existente. Esta es una de las razones por las que Weil dirá que Dios, antes que ser Omnipotente (*Tout-Puissant*), es bien puro. El poder actúa por coacción, el bien y el amor por convencimiento.

Desde esta perspectiva la Creación se encuentra en abandono del Dios providencial y omnipotente. Aún más, su existencia implica el desgarramiento de la unidad de Dios. Sin embargo, Weil no concede que se tenga que afirmar una Creación caótica, dominada por fluctuaciones de fuerzas irracionales cuando se renuncia a la Omnipotencia providencial de Dios, ya que, para ella, cuando la Omnipotencia queda comprometida en la Creación sólo adopta una modalidad inmanente a ésta. Asume la modalidad de la necesidad (*nécessité*). Para Weil, Dios lleva a cabo "una abdicación voluntaria en favor de la necesidad."[21] Este rasgo de necesidad –o gravedad (*pessanteur*) como otras veces lo llama– será preponderante en la concepción weiliana de la naturaleza, pues ésta se presentará como una máquina (*machine*) viviente, como un mecanismo de poder inflexible (*mécanisme inflexible*) bajo cuyos engranajes florece la vida humana.

Tomeu Estelrich Barceló (2007) opina que la concepción weiliana de la Creación como el reino de la necesidad es configurada en el último periodo de su vida, a raíz de su experiencia mística, permeada por la experiencia de la desgracia. Sin embargo, sostengo que, si hay que buscar fundamentos "vivenciales" en la reinterpretación weiliana del concepto clásico cristiano de la Creación esos fundamentos no se encuentran, prioritariamente, en su(s) experiencia(s) mística(s) de la última etapa de su vida, sino en su juventud, en el periodo de fábrica. Su cotidiano contacto con la inflexibilidad de la economía de la fábrica, su acercamiento a las máquinas determinará su concepción del mundo como tal: una máquina

[20] CS, 67.
[21] *Ibid.*, 262.

entregada a la operatividad de la ley de la necesidad, siendo la necesidad misma su principio inmanente. "Dios hace existir este universo consintiendo en no gobernarlo […] sino que deja gobernar en su lugar, por un lado, a la necesidad mecánica ligada a la materia, que comprende la materia psíquica del alma, por otro lado, la autonomía esencial de las personas pensantes."[22] En efecto, para Weil la existencia del hombre se halla inserida en el mecanismo de la necesidad, pero no sólo su existencia física en cuanto organismo viviente, sino también su existencia psíquica[23]: su vida emocional, volitiva y sus pensamientos. "La voluntad humana, […] es simplemente un fenómeno entre tantos otros sometidos a la necesidad."[24] Incluida una parte del alma cae bajo su régimen, la que Weil denomina la parte natural o mediocre (*médiocre*) del alma. Todo lo que en ella es creado obedece de forma casi matemática a la gravedad que gobierna el mundo. El hombre "es en este mundo el esclavo de fuerzas naturales que lo rebasan infinitamente. Esta fuerza que gobierna el mundo y que hace obedecer a todo hombre –como un amo provisto de un flagelo hace obedecer, sin duda, a un esclavo– es la misma que el espíritu humano concibe bajo el nombre de necesidad."[25]

La estructura geométrica de la Creación es un elemento que Weil toma de la tradición filosófica griega. En los extensos ensayos titulados «À propos de la Doctrine Pythagoricienne» y «Esquisse d'une Histoire de la Science Grecque», se extenderá sobre el tema, aportando intuiciones sumamente interesantes que basculan entre la genialidad matemática, la claridad filosófica y la profundidad teológica. Su meditación sobre la necesidad la llevarán a ubicar dos temas omnipresentes en la ciencia y filosofía griega que las atraviesan como una fijación obsesiva. El primero, dice, es el constante esfuerzo por establecer mediaciones entre el mundo natural (*naturel*) de la necesidad y el mundo sobrenatural (*surnaturel*) del bien. En segundo lugar, Grecia, afirma Weil, conoció a fondo la modalidad más cruda de la necesidad: la fuerza (*force*). La fuerza es precisamente el principio que desgarra el equilibrio de las relaciones en el mundo, tanto las relaciones naturales de las cosas como las relaciones humanas, y se torna infernalmente más palpable en estas últimas.

[22] AD, 107.
[23] Aquí encontramos otro eco de la filosofía de Spinoza, particularmente su geometría de las pasiones y su concepción del hombre como una modalidad más de la necesidad.
[24] IP, 145.
[25] *Ibid*., 147.

1.1.2. Fuerza y Desgracia.

Weil confiesa su fascinación por los griegos precisamente por su conocimiento esencial sobre la necesidad como fuerza, la fuerza como su modalidad más cruda. Desde Homero hasta los presocráticos, pasando por la tragedia griega, la historia, la ciencia antigua y Platón, el interés sobre la fuerza constituye uno de los puntos centrales de la reflexión filosófica, religiosa, estética y política. En su largo comentario a *Banquete* 196c, a propósito del discurso de Agatón sobre la primacía de Eros sobre Ares, Weil consigna su veredicto sobre este conocimiento exacto de Grecia:

> Estas líneas son, quizá, las más bellas de Platón. Ahí encontramos *el centro mismo de todo el pensamiento griego*, su núcleo perfectamente puro y luminoso. *El conocimiento de la fuerza como* una *cosa absolutamente soberana* en la naturaleza entera, que abarca toda la parte natural del alma humana con todos los pensamientos y los sentimientos que contiene, *y al mismo tiempo* la fuerza *como algo absolutamente deleznable*, esa es la grandeza propia de Grecia. Hoy en día se ve a bastante gente que honra, sobre todo, la fuerza. […] También se ve a bastantes, aunque en número rápidamente decreciente, que la desprecian. […] Pero, ¿quién conoce el vasto imperio de la fuerza y al mismo tiempo la desprecia? […] Tal vez algunos cristianos muy próximos a Dios y a la santidad. […] Sin embargo, *este doble conocimiento es la fuente más pura*, quizá, *del amor a Dios*. Ya que saber, no de forma abstracta, sino con toda el alma, que todo en la naturaleza, comprendida la naturaleza psicológica, está sometido a una fuerza tan brutal, tan implacablemente dirigida hacia lo bajo igual que la gravedad, un conocimiento tal, fija, por así decir, al alma a la oración, como un prisionero, cuando puede, permanece adherido a la ventana de su celda, igual que una mosca permanece adherida al fondo de la botella por su impulso hacia la luz. Existe una correlación entre la palabra del demonio en el Evangelio: "este poder me ha sido entregado" y "Nuestro Padre, que está en los cielos."[26]

La fuerza lo impregna todo. Ya en sus escritos como obrera Weil apuntaba que, de hecho, la fuerza constituye el factor determinante de la vida social y política. Así, por ejemplo, en "A propósito del sindicalismo 'único, apolítico, obligatorio'", fechado en febrero-marzo de 1938, leemos: "Los intereses, los principios, las pasiones son factores de la vida social; pero existe otro factor, que es quizá el más importante, y cuyo olvido falsea todo pensamiento: es la fuerza. Aquellos que no la padecen se inclinan a olvidarla."[27] Los griegos la padecieron y la ejercieron y el recuerdo de su experiencia atravesó para siempre su memoria.

En su célebre ensayo sobre el poema homérico, «L*'Iliade* ou le poème de la force», Weil escribirá que fue Homero tal vez quien mejor expresó esta fría verdad, pues coloca su reflexión en la interacción entre los hombres y la fuerza: cómo la fuerza interviene las relaciones humanas, en qué convierte a los hombres a su contacto, cuál es su naturaleza, etc.

[26] *Ibid.*, 53-54. (Mis cursivas).
[27] COb, 224.

Weil publicó su texto sobre la *Ilíada* en dos entregas, en la revista *Cahiers du Sud*, en Marsella. La primera entrega apareció en diciembre de 1940, la segunda, en enero de 1941, ambas bajo la firma pseudónima de Émile Novis. Sin embargo, como bien señala Marie Cabaud (2007), Weil ya tenía una relación larga con el poema homérico. Lo trabajó de forma extensa en su estancia como estudiante en el liceo Henri IV, bajo la tutela de Alain. Retomó el estudio de la *Ilíada* en 1938. Pero, indica Simone Fraisse (1988), Weil había proyectado un estudio sobre el poema homérico desde 1936. En 1937, en sus lecciones sobre filosofía en Saint-Quentin, Weil recurre a la *Ilíada* para abordar el problema de la fuerza. Por último, entre 1937 y 1938, Weil traduce ciertos pasajes del poema para la lectura de su amigo Posternak. La escritura de «L*'Iliade* ou le poème de la force» tiene como objetivo la indagación sobre la fuerza como el aspecto más crudo y fundamental de la estructura de la Creación. En su plan original el artículo proyectado llevaría el título de «Philosophie de la vie humaine». Por lo tanto, se deja ver desde ya que la indagación de Weil sobre la fuerza se enmarca estrictamente dentro del mundo de las relaciones humanas. Weil piensa en la guerra (*guerre*) como la forma paradigmática y contemporánea que le permite acceder a su primer análisis. Inicia su estudio identificando la centralidad de la fuerza en el poema homérico.

> El verdadero héroe, el verdadero tema, el centro de la *Ilíada*, es la fuerza. La fuerza manejada por los hombres, la fuerza que somete a los hombres, la fuerza ante la que se retrae la carne de los hombres. El alma humana aparece sin cesar modificada por sus relaciones con la fuerza, arrastrada, cegada por la fuerza de que cree disponer, encorvada bajo la presión de la fuerza que sufre.[28]

Para Weil la fuerza es el verdadero personaje y tema de la *Ilíada.* No la cólera de Aquiles, ni el rapto de Helena, ni la ambición desmedida de Agamemnón, ni siquiera la destrucción de Troya. Esos acontecimientos funestos tienen como fondo común la operatividad de la fuerza. Sólo constituyen los modos de su manifestación, sus diversos epifenómenos. Weil considera que la posesión de la fuerza por parte de los hombres es un engaño. La fuerza no se posee nunca. El hombre es gobernado por ella, tanto activa como pasivamente, en su modalidad de ejercicio o padecimiento. "La fuerza es lo que hace una cosa de cualquiera que le esté sometido. Cuando se ejerce hasta el extremo, hace del hombre una cosa […] un cadáver."[29] La guerra, el *polemos*, despliega, en efecto, todas las expresiones más atroces de la fuerza en la esfera humana. En ella, el mundo de la paz sólo aparece como una evocación pasajera, un

[28] FG, 15.
[29] *Ibid*.

"mundo donde cada hombre es para quienes le rodean lo que más importa."[30] Ese mundo queda perdido, hecho añicos.

Pero el terror de la guerra no solo radica en su carácter destructivo: Troya pudo haber devuelto a Helena, y, sin embargo, los griegos hubieran reducido a cenizas a la ciudad sagrada igualmente. Es que la guerra, para Weil, es irracional en su principio: se constituye como un ciclo vicioso en el que se pierde todo sentido de finalidad. En ella el tiempo se hace extenso, eterno, espeso. Esta ausencia de finalidad racional en la guerra fue tratada por Weil en un artículo anterior a «L'*Iliade* ou le poème de la force», titulado «Ne recommençons pas la guerre de Troie», de 1937. Como ha señalado Cabaud, el artículo apareció en habla inglesa bajo el sugerente título "The Power of Words". En este breve texto, Weil reflexiona sobre la guerra y retoma el poema homérico para ello, es, de hecho, el único escrito anterior a «L'*Iliade* ou le poème de la force» en el que Weil pretende dar un tratamiento filosófico a la *Ilíada*. Ahí plantea que la guerra es absurda por carecer de un fin racional. Weil opina que, si la guerra tuviera un objetivo claro y racional, entonces las partes implicadas podrían llegar a un acuerdo que clausurara la perpetuación de los sacrificios humanos. Pero es evidente que no lo tiene. La guerra se cierra sobre sí en un tiempo circular de muerte y venganza: matar y morir. Con ello se busca, sin hallarlo nunca, el remoto equilibrio desgarrado. Roberto Esposito (1999), recordando otro escrito sobre la guerra redactado en noviembre de 1933, titulado «Réflexions sur la Guerre», señala que, para Weil, los rasgos que definen la guerra contemporánea se contabilizan más allá de su experiencia del tiempo circular de asesinato y venganza.

> Por un lado, la guerra no es sino la prolongación (no de la política en general, como decía Clausewitz, sino) de la política económica, y de manera más precisa: de la política de competencia; por otro lado, la política económica en su totalidad está orientada productivamente a la guerra. […] No sólo eso: hay algo adicional que define a la guerra moderna, a saber, la absoluta subordinación de los combatientes a los instrumentos de guerra.[31]

Guerra y mercado guardan un vínculo siniestro de solidaridad. Ciertamente, Weil señalará esta conjunción en varios de sus escritos. Por ejemplo, en el texto «La Rationalisation», Weil escribe, a propósito de la organización del trabajo en las fábricas que "este sistema ha, igualmente, triunfado, y ha estado implicado en gran medida en el desarrollo de las industrias

[30] *Ibid.,* 16.
[31] Roberto Esposito, *Categorie dell'Impolitico*, (Bologna: Società editrice il Mulino, 1999), 222.

de guerra; lo que ha hecho pensar que la guerra fue, en gran parte, responsable del triunfo de la racionalización."[32] Y más adelante añade que el taylorismo, como método de organización del trabajo en las fábricas, no sirve a la fabricación de objetos de primera necesidad: alimentación, vestido, vivienda, etc., sino a la producción de caucho, metales, productos para la industria mecánica y bélica. "La racionalización ha servido, sobre todo, a la fabricación de objetos de lujo y a esta industria doblemente de lujo que es la industria bélica, que no solamente no construye nada, sino que lo destruye todo."[33] Comentando las «Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale», texto de 1934, central en el pensamiento político de Weil y crucial para su crítica al marxismo, Esposito escribe que este ciclo vicioso de la fuerza o, como él la llama, *potenza*, instaura una dinámica entre opresores y oprimidos, entre amos y esclavos. La fuerza tiene la fatalidad de encadenar a un ciclo ininterrumpido a quienes somete y a aquellos que la detentan. "Esta fatalidad está determinada por la circunstancia de que acrecentar el poder, para aquellos que lo detentan, es una condición necesaria para conservarlo; y conservarlo no es posible más que erradicando a aquellos que resisten el acrecentamiento"[34]. Es así como, ambos, opresor y oprimido, parecen estar condenados al ciclo de la fuerza, en el que el segundo no cuenta para el primero más que como una ocasión para la afirmación de su poder.

Esta relación opresor-oprimido resulta extraña y antinatural a primera vista dentro de la vida política moderna. Teóricamente la fundación de la vida política trae consigo la supresión del imperio de la fuerza e instaura relaciones que tienden a diluir las desigualdades naturales entre los hombres mediante el derecho. No obstante, el punto de vista de Weil es pesimista al respecto, pues para ella la vida política y social no solo no anulan el imperio de la fuerza, sino que ellas mismas constituyen su medio óptimo de ejercicio y expansión. En una carta a Víctor Bernard escrita en su periodo de obrera y fechada el 30 de marzo de 1936, Weil expresa su idea sobre la mejor organización social posible, desde un punto de vista moral, que consistiría, precisamente, en la atenuación de las desigualdades naturales entre los hombres. La vida social contemporánea le parece inmoral, pues considera que no sólo no aspira a suprimir las desigualdades entre los hombres, sino que impulsa la brecha que los separa. Paradójicamente, es el régimen del derecho el que vuelve posible una sociedad así. Y

[32] COa, 192.
[33] *Ibid*.
[34] Esposito, *Categorie dell'impolitico*, 223-224.

es paradójico, pues solamente en el estado excepcional del *polemos*, como dice Esposito, la suspensión de dicho régimen daría paso a su contrario: el régimen de la fuerza. Pero para Weil ocurre que la fuerza ya de por sí está inscrita en la vida política "normal", es su motor. La noción de derecho (*droit*) da la clave a Weil para comprender esta contradicción. El derecho, dice ella, es una herencia de Roma.

> La noción de derecho proviene de Roma y, como todo lo que viene de la Roma antigua […], es pagana y no bautizada. Los romanos, que habían comprendido, como Hitler, que la fuerza carece de una eficacia plena si no se la reviste de ciertas ideas, emplearon la noción de derecho para este fin. Después de todo se presta muy bien para ello.[35]

Pero ¿por qué la noción de derecho guarda este enlace tan fácil con la fuerza? Porque el derecho es el elemento que la preserva. La fuerza, en un momento originario, fundamental o mítico, determina un orden, pero a la vez que lo determina, lo permea, sosteniéndolo, si ese orden ha de continuar en el tiempo. Aquellos que sueñan que manejan la fuerza bajo la nominación política de poder (*pouvoir*) tienen que ejercerla, mantenerla y aumentarla. El derecho constituye el medio legítimo en el régimen político normal para tal fin. Un planteamiento similar lo hallamos en Walter Benjamin en *Para una crítica de la violencia* (1921), cuando habla de la doble función de la violencia en el orden jurídico. El derecho se coloca como su fin mismo. La fuerza es su fin mismo. Derecho y fuerza se sostienen en una mutualidad en la que ambos aparecen a la vez como medios y como fines. Por otro lado, Weil recuerda que en Roma la noción de derecho está ligada a aquella de propiedad, de lo *proprium*. Derecho y propiedad son nociones consubstanciales. Por último, Weil añade un elemento final a su interpretación. "La noción de derecho entraña, a su vez, por el hecho mismo de su mediocridad, aquella de persona, ya que el derecho es relativo a las cosas personales. Está situado a este nivel."[36] Fuerza, propiedad y persona constituyen la tríada sagrada que da sentido al derecho. Pero si el derecho, por su vocación, está orientado a lo personal, es decir, al enfático *proprium* de la persona, no puede ser imparcial y equitativo. Por su vocación tiende a excluir la justicia, se opone a ella casi como su contrario. Weil escribe, a propósito de este rasgo partidista del derecho: "La noción de derecho está ligada a la de división, de trato, de cantidad. Tiene algo de comercial. Evoca el litigio, el alegato. El derecho se apoya sobre un tono de exigencia; y cuando este tono se adopta es porque la fuerza

[35] EL, 24.
[36] *Ibid.,* 27.

no está lejos, detrás de él, para validarlo, de lo contrario resulta ridículo."[37] El derecho supone, por su fundamento mismo, la liquidación de la equidad. La noción weiliana de derecho es proximal a la formulación nietzscheana del mismo, es decir el derecho visto como privilegio: "la desigualdad de los derechos es, en primer término, la condición para que pueda haber derechos. Un derecho es un privilegio."[38] Es por esta razón que para Weil resulta absurdo que la sociedad contemporánea busque un equilibrio a partir del derecho. El carácter del derecho como privilegio (*privilège*) puede ser visto en toda su cruda realidad en el ámbito del mercado y del trabajo y las relaciones que en estas esferas se instauran, pues, como bien escribe Esposito, para Weil "fuerza y mercado, violencia y propiedad son los polos, ampliamente complementarios, en los que se resuelve la cadena del *nomos*."[39]

Los burgueses –Weil usa el lenguaje de su época–, es decir, los propietarios de los medios productivos, son, en realidad, los únicos protegidos por el derecho. Y tal vez ni ellos, sino las cosas apropiadas, la propiedad. En el otro extremo están los obreros: los obreros no poseen nada.

> lo que más torna dolorosa esta situación, es que la ley no protege sino la propiedad; *la ley no protege la vida humana*. Sin duda la ley castiga el asesinato […] pero no instituye nada para impedir que muera aquel que no encuentra ninguna posibilidad de vivir. En la ley, la propiedad aparece por todas partes como sagrada, la vida en ninguna parte. Y así los *obreros* se sienten siempre más o menos *fuera de la ley*, *extranjeros en la sociedad*; incluso si gozan de ciertas ventajas sociales, tienen el sentimiento de que la sociedad no hace nada por ellos, porque sienten que no poseen ningún derecho. *No se sienten ciudadanos.*"[40]

Esta situación de extranjería que padece el obrero en las sociedades modernas es un efecto de la otra cara de la fuerza, diríamos, su aspecto pasivo: la esclavitud (*esclavage*). Efectivamente, en la *Ilíada,* el tema de la guerra, como el aspecto activo de la fuerza, corre parejo con otro que se refiere a los estados intermedios entre la vida y la muerte, la muerte-en-vida: la esclavitud. La guerra, con su efecto mortífero y destructivo inmediato, es la expresión límite, sumaria, de la operación de la fuerza sobre los vivientes. Pero, como recuerda Ramón Xirau, para Weil "hay otras fuerzas más insidiosas: las que matan al individuo en vida y, en vida, le usurpan la vida para cosificarlo."[41] Si la experiencia política

---

[37] *Ibid*., 23.
[38] Friedrich Nietzsche, *El anticristo. Maldición contra el cristianismo*, trad. Laura Carugati (Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008), 128.
[39] Esposito, *Categorie dell'impolitico,* 238-239.
[40] COb, 235. (Mis cursivas).
[41] Ramón Xirau*, Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*, (México, D. F.: El Colegio Nacional, 1999), 81.

de Weil está marcada por la mácula y el terror de la guerra, en el fondo de esa experiencia, y como su reducto último y polo complementario a la vez, está la experiencia obrera. Para Weil pensar la experiencia obrera implica a la vez abordar el problema de la esclavitud, pues para ella, como veremos, el trabajo en las sociedades modernas es una modalidad, también moderna, de aquella mácula de a que se creían ya exorcizadas bajo el lema del progreso. Es tal vez en sus escritos de fábrica donde mejor podemos apreciar su reflexión sobre el trabajo como una forma de esclavitud moderna, es decir, como el estado en el que el hombre es despojado, en primer lugar, de (casi) todo derecho. En el texto de 1936 titulado «La Vie et la Grève des Ouvrières Métallos», donde Weil hace un recuento de sus recuerdos de fábrica y habla de las huelgas iniciadas en mayo de aquel año, escribe que en la fábrica: "No se tiene derecho a nada más. Se está ahí para obedecer y callar. Se está en el mundo para obedecer y callar."[42] La coacción, la sumisión total a la cadencia de la vida en la fábrica, es una de las notas que delimitan la condición obrera. Weil define la coacción (*contrainte*) como la cancelación de toda participación activa de la voluntad y el asentimiento humano.

> Cada gesto es simplemente la ejecución de una orden. Se es una cosa entregada a la voluntad de otro. Como resulta innatural al hombre convertirse en cosa, y como no existe una imposición tangible, ni látigo ni cadenas, es necesario doblegarse uno mismo a esta pasividad. ¡Cómo se desearía poder dejar su propia alma en la casilla de registro, y tomarla a la salida! Pero, no se puede. Se la lleva consigo al taller.[43]

En el ensayo sobre la *Ilíada*, ya había hecho notar esta contradicción insoportable para la vida humana: caer bajo la gravedad hasta devenir cosa. A propósito de la esclavitud como modalidad pasiva de la fuerza, comenta que, en esta modalidad, su poder es "el de transformar en cosa a un hombre que está vivo. Vive, tiene un alma, y es, sin embargo, una cosa. Un extraño ser, una cosa que tiene un alma; extraño estado para el alma. […] el alma no está hecha para habitar una cosa; cuando se la obliga a hacerlo, no hay ya nada en ella que no sufra violencia." [44] Un hombre así, dice Weil, tocado así por la fuerza, no es ya realmente un hombre, "no es ya más que materia."[45] Y no es otra la condición del obrero en las sociedades modernas en las que es reducido a un estado de servidumbre. Esta servidumbre, esta reducción a cosa es radical, pues Weil piensa la cosificación del ser humano no sólo en el sentido jurídico y de coacción por la fuerza. En realidad, la esclavitud implica un atentado

[42] COa, 146.
[43] *Ibid*., 147-148.
[44] FG, 17.
[45] *Ibid*.

contra las facultades humanas, no sólo a la voluntad y al cuerpo, sino al pensamiento, la capacidad de atención y, en su expresión radical, en el amor al bien. En una carta dirigida a Simone Gilbert, fechada en 1935, Weil escribe que la rapidez en la vida de la fábrica impide el desarrollo del pensamiento, pues pensar equivale a ir menos de prisa. Weil considera que tanto la sumisión, es decir, la exigencia de obediencia total, y la velocidad, como demanda de la cadencia de la producción, son dos de los factores más importantes de la esclavitud en la fábrica. Ejecutar las órdenes con rapidez y eficacia. El ritmo impuesto a la vida en la fábrica guarda un siniestro parecido al ritmo de la vida en la guerra, o, mejor dicho, es su más íntimo reflejo.

Otro elemento común entre la guerra y el trabajo de fábrica es la experiencia del tiempo. Xirau comenta que uno de los efectos de la fuerza sobre la experiencia del tiempo en la guerra es la monotonía. "La guerra es terriblemente monótona y aquí la monotonía es la de un tiempo cosificado que ni tan sólo se piensa en romper."[46] Algo similar ocurre para Weil con el tiempo de fábrica. En el texto titulado «Expérience de la vie d'usine», esbozado en un primer momento como carta dirigida a Jules Romains en 1935, pero retomado y reelaborado después en el periodo de Marsella entre 1941-1942, Weil escribe a propósito del tiempo, que éste es experimentado como una cosa inflexible, casi obsesiva. En la vida de fábrica el azar no tiene carta de ciudadanía, todo ahí está reglado por la medida del tiempo. El azar, o sea, el desenvolvimiento espontáneo y sin ley mecánica de la vida humana es combatido cotidianamente por el orden bien dispuesto y la economía metódica de la fábrica. Al final de la jornada, dice Weil, el obrero tiene la sensación de haber sido vaciado por un tiempo insoportablemente largo, como largos fueron los diez años en Troya. "El tiempo le ha sido largo y ha vivido en el exilio. Ha transcurrido su jornada en un lugar que no era su hogar; las máquinas y las piezas de fabricación están, por el contrario, en su casa, y él sólo es admitido allí para aproximar las unas a las otras."[47] El obrero experimenta el tiempo de la fábrica como un tiempo de exilio. El tiempo del trabajo, dice Weil, tal vez recordando el famoso pasaje de Génesis, es una expresión refractada del tiempo de la caída. Ambos tiempos expresan a su modo la gravedad penal del mundo. El tiempo de la caída y el tiempo del trabajo tienen,

[46] Xirau, *Cinco filósofos,* 82.
[47] COa, 208.

efectivamente, un carácter penal, pues guardan un cierto elemento irreductible de sumisión y sufrimiento.

En su carácter penal radica a su vez lo que Weil llama la vocación sobrenatural del trabajo. El trabajo debe constituir una educación para el alma, un medio de elevación espiritual que permita tener un contacto profundizado con la realidad (*réalité*). Weil escribe en «La Personne et le Sacré»: "el trabajo físico implica un cierto contacto con la realidad, la verdad, la belleza de este universo y con la sabiduría eterna que constituye su orden."[48] Es por esta vocación del trabajo y por su mismo carácter penal que cualquier sufrimiento añadido resulta innecesario y dañino para la elevación del espíritu humano que abriría a este contacto. Las sociedades modernas han pisoteado este carácter sacramental del trabajo y han hecho de él un medio de dominación y esto ha redundado en una experiencia endemoniada del tiempo, y del espacio. El lugar de trabajo, la fábrica para los obreros de la Francia del siglo XX, es experimentado como una cárcel asfixiante. No hay nada ahí que recuerde al ritmo de la vida. El espacio de la fábrica es un lugar inhabitable que exige del hombre su energía, su energía despilfarrada para la operación de la máquina. Nada ahí le pertenece. Ni siquiera a sí mismo se pertenece:

> el obrero siente que ahí *no se encuentra en su hogar*. *Permanece ahí como un extranjero*. Nada hay más poderoso en el hombre que la necesidad de apropiarse, no jurídicamente, sino por el pensamiento, de los lugares y de los objetos entre los que transcurre y consume la vida que hay en él; un cocinero dice "mi cocina", un jardinero dice "mi jardín", y es bueno que así sea. La propiedad jurídica no es más que un medio que procura tal sentimiento, y la organización social perfecta sería aquella que mediante el uso de este medio y otros diera este sentimiento a todos los seres humanos. Un obrero, salvo casos excepcionales, no puede hacer suyo, ni siquiera por el pensamiento, nada en la fábrica. Las máquinas no están para él; él sirve a una u otra según la orden recibida. Él las sirve, mas de ellas no se sirve.[49]

El obrero es un desarraigado, un sin hogar, un extranjero en su propia patria. La fábrica se convierte en el siniestro doble del *Lager*, un espacio destinado a operar sobre lo que antes era un hombre una transformación violenta, un arrancamiento de su medio vital para replantarlo en un nuevo suelo que lo instrumentaliza. Un suelo estéril, una atmósfera inhabitable. Y esta inhabitabilidad es lo que torna la fábrica aún más siniestra, pues siendo de por sí inhabitable, el alma es obligada a permanecer ahí, a consumirse ahí, a vaciarse ahí. La organización del trabajo toca nuevamente la organización de la guerra: en ambos casos el hombre aparece sometido (*soumis*) a las máquinas de exterminio o producción. Exterminio

[48] EL, 22.
[49] COa, 208. (Mis cursivas).

y producción. Producción para el exterminio. Tal vez no hay una impresión más precisa de esta vinculación funesta que la descrita por Primo Levi en "L'Europa dei Lager" (1973):

> Es este un aniquilado ejército de esclavos y de víctimas predestinadas: el fin último del 'Lager' se desdobla: [los campos] no son ya solamente instrumentos de opresión, sino al mismo tiempo siniestra máquina de exterminio organizado y centro de trabajo forzado, del que se espera una utilidad para el esfuerzo bélico del país.[50]

En "Cosí fu Auschwitz" (1975), Levi escribe que el *nazionalsocialismo* había descubierto en el *Lager* un antiguo *instrumentum regni*. Weil diría que no sólo el nacionalsocialismo, sino también los sistemas capitalistas de producción bajo la instancia de la fábrica. La comparación puede parecer desmesurada en sus equivalencias materiales, pero resulta exacta en sus mecanismos y en sus efectos. De la misma forma, Giorgio Agamben (1996) piensa el concepto del *campo*, no precisamente definido como un lugar material, histórico y concreto, sino como lugar de producción de *nuda vita*, una vida puesta en excepción jurídica.

> *El campo es el espacio que se abre cuando el estado de excepción comienza a convertirse en regla*. En él, el estado de excepción, que era esencialmente una suspensión temporal del régimen jurídico, adquiere una estructura espacial permanente que, como tal, se mantiene, sin embargo, al margen del régimen jurídico normal.[51]

A propósito, Thomas Lemke (2007) comenta que la apreciación de Agamben es exagerada y que la pobre diferenciación que hace entre los *Läger* nazis y los centros de detención en las sociedades modernas, por ejemplo, vuelve su análisis poco objetivo. Volviendo a los planteamientos de Weil me atrevería a decir que, en efecto, tal vez parezca desmesurada la comparación material: a los obreros de la Francia del siglo XX no se los exterminaba en cámaras de gas; pero, si atendemos los efectos de los modernos *Läger* en la vida interna del sujeto, la analogía resulta certera: a los obreros no se los mata, materialmente siguen siendo vivientes, pero su vida interior, sus facultades humanas, son vaciadas y viciadas, pues los obreros sufren una muerte moral y espiritual, que para Weil es incluso peor que la muerte material del hombre. Esta muerte es el contenido del concepto weiliano de desarraigo (*déracinement*): "los obreros de fábrica están, en cierta forma, desenraizados, exiliados sobre la tierra de su propio país."[52]

---

[50] Primo Levi, *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945-1986*, (Torino: Giulio Einaudi Editore, 2015), 111.

[51] Giorgio Agamben, *Mezzi senza fine*, (Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1996), 44.

[52] COa, 202. Alessia Ricciardi (2009), ha llamado la atención sobre la posible influencia de la obra de Weil en algunos conceptos clave de la filosofía de Agamben. Un caso sería, precisamente, el concepto de *nuda vita*. Aunque Ricciardi señala que el concepto agambeano debe mucho a la noción de decreación (*décréation*) de la filosofía de Weil –noción de la que más adelante me ocuparé–, pienso que sería más pertinente decir que, en todo caso, la *nuda vita* guarda una íntima cercanía más bien con la noción de desarraigo (*déracinement*) que

Weil analizará el problema del desarraigo de la vida humana en las sociedades modernas en *L'Enracinement*, escrito en Londres en 1943. Ahí, ella indaga las diversas modalidades del desarraigo, su génesis histórica, sus fuentes teológico-políticas, así como las acciones políticas a tomar frente a la gran maquinaria que lo propaga, el Estado moderno totalitario. En fin, a propósito del desarraigo obrero, escribe –ciriticando la afirmación de Bernanos, de que al menos los obreros franceses no son inmigrantes sin derechos–:

> que en un sentido lo son. Aunque permanecen sobre un lugar geográfico, han sido moralmente desenraizados, exiliados y readmitidos, como por tolerancia, a título de carne de trabajo. El desempleo es, se entiende, un desarraigo a la segunda potencia. No están en su hogar, ni en la fábrica ni en sus casas, ni en los partidos ni en los sindicatos, que se dicen, hechos para ellos, ni en los lugares de diversión, ni en la cultura intelectual, si es que buscan asimilarla.[53]

El no lugar es la marca de la condición obrera en lo que respecta a su necesidad de arraigo, la necesidad que tiene todo ser humano de sentir que pertenece a la comunidad humana. Es necesario a todo hombre sentirse cobijado por esa pertenencia, dice Weil. Los obreros no encuentran esa calidez por ningún lado. Weil es exacta en su diagnóstico de la Modernidad:

> El desarraigo es, por mucho, la más peligrosa enfermedad de las sociedades humanas, ya que se replica a sí mismo. Los seres humanos verdaderamente desarraigados apenas tienen dos comportamientos posibles: o caen en una *inercia del alma*, casi equivalente a la muerte, como la mayoría de los esclavos en los tiempos del Imperio romano, o bien se lanzan a una actividad destinada siempre a *desarraigar* –con frecuencia mediante los métodos más violentos– a aquellos que aún no han perdido sus raíces, o al menos no del todo.[54]

Ambas tendencias recorren las sociedades modernas en Europa en sus expresiones límite: la primera determina la condición obrera en Francia; la segunda se expresa en la empresa bélica en Alemania. En ambos casos el hombre ha sido arrancado de su medio vital. El desarraigo expresa el matiz más violento de la condición obrera como la modalidad moderna de la esclavitud de los tiempos barbáricos.

---

con la de decreación, esto debido a que ambas, *nuda vita* y decreación, se insertan en marcos reflexivos bien distintos: en tanto el primero se mueve como estrategia crítica frente al paradigma (bio)político de Occidente, en el que los sistemas democráticos tocan al totalitarismo; el segundo se inserta dentro de una reflexión religiosa, hasta llegar a la deriva mística del pensamiento. Por otro lado, el concepto de desarraigo sí es desplegado por Weil dentro de una crítica a los totalitarismos, religiosos e irreligiosos, de su tiempo, y también para explicar los efectos aniquiladores del trabajo en las sociedades capitalistas. El desarraigo expresa para Weil esta chocante contradicción de la vida obrera en las fábricas, espacios inhabitables y de extranjería. El desarraigo implica una expropiación de la propia vida operada sin consentimiento para fines ajenos e incluso desprovistos de todo vínculo con el bien. Una expropiación del proprium, es decir, en última instancia, es un atentado, en primer lugar, contra la persona como entidad política y jurídica. A propósito del estudio comparativo entre la filosofía de Weil y Agamben, *Cf.* Alessia Ricciardi, "From Decreation to Bare Life: Weil, Agamben, and the Impolitical", *Diacritics* 39/2 (2009), *NEGATIVE POLITICS* (2009): 75-84, 86-93.

[53] E, 37-38.

[54] *Ibid.*, 39.

Citando la obra de Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (1982), Anthony Paul Smith (2017)[55] comenta el papel de la esclavitud dentro de la reflexión de Weil. Patterson sostiene que el esclavo es tratado como no-persona. No tiene ningún derecho inalienable. Por otro lado, sí está incluido en la esfera jurídica, pero solo como propiedad. Está sujeto a cualquier tipo de violencia impune, como el *homo sacer* agambeano o el desarraigado (*déraciné*) weiliano. Además, agrega Smith, retomando el hecho remarcado por Weil de que el esclavo es dejado fuera de la propia sociedad a la que, de algún modo, pertenece, que, dentro de esta ontología social, el esclavo es eyectado adentro como no-humano, como antihumano, como cosa (*as an object*), ese es el único estatus reconocido al esclavo dentro de la ontología social moderna: un hombre-cosa. "Las cosas juegan el papel de los hombres, los hombres desempeñan el papel de cosas: es la raíz del mal."[56] La esclavitud, finaliza Smith, es una forma de excomunión en las sociedades seculares. Esto sin duda tendrá importancia a la hora de abordar la crítica weiliana al monoteísmo judeocristiano como la matriz teológica-política de la que deriva el carácter totalitario de los Estados modernos mediante el dispositivo teológico del *anathema sit.*

Ante esta situación de pasividad de cosa a la que es eyectado el obrero-esclavo, el pensamiento de quien así padece busca la evasión, es decir, su propio apagamiento. "Esta situación hace que el pensamiento se enrosque sobre sí, se retraiga, como se retrae la carne ante el bisturí. No se puede ser 'consciente'."[57] La esclavitud es un estado intolerable para el alma, tiene que ser de algún modo evadida o de algún modo, por si queda un jirón de consciencia, apresurar esa evasión. Hundirse en la inconsciencia se torna el único medio de escape. El sentimiento herido de la soberanía de sí –"sujeto soberano", herencia de la Modernidad–, demanda ser llenado. Hacen falta compensaciones para soportar el vacío: la ambición de otra condición social, una inercia moral total, los placeres fáciles y violentos… el deseo revolucionario.

En «Condition Première d'un Travail non Servile», de 1942, Weil remarca la inevitable relación entre vacío y compensación. Sin embargo, aunque el vacío y el tedio

[55] *Cf*. Anthony Paul Smith, "'To Love Human Beings insofar as They Are Nothing'. Deracination and Pessimism in Weil", en A. Rebecca Rozelle-Stone, ed. *Simone Weil and Continental Philosophy*, (London: Rowman & Littlefield International, 2017), 377.
[56] COa, 207.
[57] *Ibid*., 18.

exigen compensación, Weil, igual que Pascal en los *Pensées* (1670), condena cualquier esfuerzo de "llenado". En una carta fechada en 1936 dirigida a Auguste Doteouf, escribe que, no obstante, para los desgraciados es siempre una tentación constante despeñarse hacia la inconsciencia. Sin embargo, dirá Weil, se debe permanecer en el vacío (*vide*), ya que toda compensación es un engaño. Permanecer en el vacío es, para ella, también mirar de frente la realidad, sin ningún consuelo y comprender, como comprendió Homero, que todo está bajo el imperio de la fuerza, pero que la fuerza misma, por su inconsistencia ontológica, es algo despreciable. Esta permanencia en el vacío nos da acceso a lo que Platón y toda la tradición griega conoció tan bien: "*La necesidad está en todas partes; el bien, en ninguna.*"[58] La estructura del mundo es así. Carece de finalidad. La existencia misma, dice Weil, no es un fin en sí mismo, sino una continua aspiración u orientación hacia algo más allá de este mundo.

> Existir no es un fin para el hombre, es solo el soporte para todos los bienes, sean éstos verdaderos o falsos. Los bienes se añaden a la existencia. Cuando desaparecen, cuando la existencia no está embellecida por ningún bien, cuando está desnuda, no guarda ninguna relación con el bien. Se convierte incluso en un mal. Y es en este momento cuando ella entra a sustituir todos los bienes ausentes, deviene por sí misma el único fin, el único objeto de deseo. El deseo del alma se encuentra, entonces, ligado a un mal desnudo y sin velo. El alma cae entonces en el horror.[59]

Este horror no es otro que el que narra la *Ilíada*, además de la guerra, el horror de Andrómaca, la esclavitud. Por otro lado, es necesario señalar que Weil hereda la reflexión sobre la fuerza y la esclavitud no solamente del pensamiento griego y romano, como piensa Anthony Paul Smith, sino también de otra de sus grandes influencias: Rousseau. En efecto, Rousseau analizó igualmente los nexos subrepticios que unen la fuerza al derecho, así como a la esclavitud como la consecuencia de esta oscura conjunción. En el c. 2, del L. I del *Contrat Social*, escribe, criticando la legitimación aristotélica de la esclavitud:

> Aristóteles tenía razón; pero tomaba el efecto por la causa. Todo hombre nacido en la esclavitud nace para la esclavitud, no hay nada más cierto. Los esclavos pierden todo en sus grilletes, hasta el deseo mismo de salir de esa circunstancia; aman su servidumbre como los compañeros de Ulises amaban su embrutecimiento. Entonces, si hay esclavos por naturaleza es porque ha habido esclavos contra naturaleza. La fuerza ha hecho a los primeros esclavos, su bajeza los ha perpetuado.[60]

Esta bajeza (*lâcheté*) de la que habla Rousseau es lo que Weil a su vez denomina sumisión (*soumission*) o subordinación (*subordination*). Es decir, como ya señalé, la completa

[58] *Ibid*., 217. (Mis cursivas).
[59] *Ibid*., 216.
[60] Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, (Paris : Éditions Sociales, 1968), 57-58.

inconsciencia del obrero ante su propia situación, por resultarle insoportable. Es este absoluto desconocimiento de su circunstancia la primera dificultad, dice Weil, a la que se enfrenta la condición obrera. La segunda es que, aparejada a esta sumisión, la fuerza sustrae la palabra y los medios de denuncia a los que la padecen. Sustraídos del lenguaje, el vínculo común de entre hombres, los esclavos son reducidos a la nada, a un espacio de invisibilidad y mudez. "Ante ellos, los otros se mueven impunemente, como si ellos no estuvieran allí; y ellos, a su vez, en peligro de ser reducidos a nada en un instante, imitan a la nada."[61] En la modalidad de esclavitud, la fuerza erradica su testigo, pero sin matarlo. Le roba su voz, su testimonio, lo instaura en una zona de silencio (*zone de silence*).

> la humillación tiene siempre por efecto crear *zonas de proscripción donde el pensamiento no se aventura y que están recubiertas ya sea de silencio o de mentira*. Cuando los desgraciados se lamentan, se lamentan casi siempre en falso, sin evocar su verdadera desgracia (*malheur*); y, por otra parte, en el caso de la desgracia profunda y permanente, un fuerte pudor apaga los lamentos. Así, *cada condición de desgracia entre los hombres genera una zona de silencio donde los seres humanos se encuentran encerrados como en una isla*. Quien sale de esta isla nunca vuelve la cabeza.[62]

En este pasaje encontramos el término clave en el pensamiento de Weil que conjunta a la vez el aspecto activo y pasivo de la fuerza ambos, el ejercer y el padecer, la guerra y la esclavitud se condensan en lo que Weil llama desgracia (*malheur*). Aunque los traductores españoles de la obra de Weil optan, con bastante frecuencia, por *desdicha*, habría que traducir mejor *malheur* por *desgracia* (*estado de no-gracia*), esto es importante, ya que, como veremos después, su reflexión y experiencia va, o intenta ir siempre, del estado de desgracia al estado de gracia (*grâce*). Como sea, las traducciones al español guardan una mayor fidelidad que la inglesa. En la literatura especializada inglesa no es infrecuente encontrar *affliction* por *malheur.* Las traducciones italianas oscilan la traducción de *malheur* entre *sventura*, *infelicità* y *miseria*.

Weil no sólo encuentra en la *Ilíada,* planteados con meridiana claridad, los dos problemas que azotan su tiempo, la guerra y la esclavitud, ambas como modalidades radicales de la fuerza. Sino también la genial intuición homérica de que el estatus de los agentes humanos es fluido: ni el opresor está exento de ser tocado por la fuerza, ni el oprimido está destinado a quedar sometido para siempre. Ambos, opresor y oprimido, están llamados a la

[61] FG, 18-19.
[62] COa, 209. (Mis cursivas).

experiencia aplastante de la fuerza, de alguna u otra manera todo hombre ha de pasar más de una vez por la experiencia amarga de su propia degradación y destrucción.

Esta equidad deriva de la estructura misma del mundo. La necesidad, que es ciega, mantiene a todos reunidos en su puño. El mundo, piensa Weil, opera según la dinámica de las rupturas y los equilibrios. No hay desequilibrio que no quede saldado por el mecanismo de la necesidad. Todo abuso exige un castigo. Y un castigo que, efectivamente, se cumple. "A fuerza de ser ciego, el destino establece una especie de justicia ciega también."[63] La trama del poema homérico oscila entre un vaivén de ultrajes y venganzas, escribe Weil, entre injusticia y justicia, entre desorden y equilibrio. Homero supo captar esta ley que somete a todos los hombres al estado de desgracia. La desgracia radica precisamente en ese destino común que abre a la permeabilidad de la fuerza, sea que esta opere en su presa de forma activa o pasiva.

> Tan despiadadamente aplasta la fuerza, tan despiadadamente embriaga a quien la posee o cree poseerla. Nadie la posee verdaderamente. En la *Ilíada* los hombres no están divididos en vencidos, esclavos y suplicantes, por un lado, y vencedores y jefes por otro; no hay en ella un solo hombre que no se vea, en algún momento, obligado a doblegarse bajo la fuerza.[64]

Héctor mata a Patroclo, Aquiles mata a Héctor, pero también Aquiles tendrá que doblegarse, llorar y morir. Homero no sólo captó esta ley de "rigor geométrico", sino que también poetizó y cantó sobre ella con la misma equidad de su objeto. Nunca usa un tono de desprecio para los vencidos ni de exaltación hacia los vencedores. Weil llama a esta equidad del tono poético en la *Ilíada* amargura (*amertume*). La amargura corresponde a esa visión objetiva de la realidad sin veladuras. Homero la alcanzó y la plasmó en su poema.

> Sugiere beber el amargo cáliz de la condición humana sin buscar una escapatoria en el mundo de los sueños de la realización de los deseos o desahogando el propio sufrimiento en un chivo expiatorio. Significa reconocer el hecho de que, de un modo u otro, todos los seres humanos están sometidos a la fuerza.[65]

Para Weil, el poema homérico muestra la cruda realidad de la guerra y la esclavitud sin ficciones reconfortantes. Ahí no hay esperanza de redención, de inmortalidad, de gloria patriótica. Sólo está el sufrimiento humano en su desnudez. En la *Ilíada* se muestra el carácter fluctuante y fantasmal de la fuerza: nadie tiene la fuerza, la fuerza los tiene a todos,

---

[63] FG, 24.
[64] *Ibid*., 22.
[65] Marie Cabaud Meaney, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature*. *Her Christological Interpretation of Classic Greec Text*, (New York: Oxford University Press, 2007), 136.

embriagados a veces; otras, desgarrados en llanto. Todos la padecen de forma activa o pasiva: Aquiles, Agamenón, Patroclo, Héctor, Briseida, Andrómaca. A todos toca y doblega. No hay hombre y mujer que en la *Ilíada* no sea presa del temor y el temblor. Todos ceden y son humillados. El imperio de la fuerza es lo que, de cierto modo, hace a todos los hombres iguales. Es lo que determina su común desgracia. Esposito escribe que, para Weil, la perspectiva homérica logra captar el lugar común de aqueos y troyanos:

> la identidad de un dolor común. De la comunidad del dolor. No se puede prescindir del conflicto que los divide: porque es justamente eso lo que, desde otro punto de vista, los une. Si todos los hombres se dividen por la fuerza, serán al mismo tiempo unidos en el sufrimiento que resulta de esa fuerza.[66]

Por último, como ya señalé, Weil abreva del pensamiento de Rousseau a la hora de plantear el problema del derecho y la esclavitud. Aunque coincide con Rousseau en que la perpetuación de la esclavitud en las modernas sociedades ha sido posible gracias a la fuerza y la muerte moral y espiritual que opera en el ser humano, se aleja de él a la hora de decidir sobre la relación entre fuerza y derecho. Rousseau, recordemos, dirá que:

> El más fuerte no lo es nunca lo suficiente como para ser siempre el amo, esto si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber. […] La fuerza es un poder físico, no logro ver qué moralidad podría resultar de sus efectos. Ceder a la fuerza es un acto de necesidad, no de voluntad, es a lo sumo un acto de prudencia. ¿En qué sentido constituirá un deber?[67]

Al final del c. 3 del L. I, Rousseau escribe: "Convengamos entonces en que la fuerza no constituye derecho, y que no se está obligado a obedecer más que a los poderes legítimos."[68] Rousseau sustrae, el fundamento del derecho como un fundamento no-político, es decir, deslegitima la conjunción entre derecho y fuerza. Weil, por el contrario, dirá que es precisamente la fuerza la que otorga consistencia al derecho: sin fuerza el régimen del derecho se torna inoperante y sus exigencias, ridículas.

La fuerza es la sabia de la vida política. Este pesimismo jurídico llevará a Weil a plantear una diferencia radical entre derecho y obligación (*obligation*). Rousseau dirá que sólo se está obligado a los poderes legítimos y que el derecho no establece obligación. Weil radicalizará esta aserción y afirmará que donde hay derecho no se apela nunca a la obligación, es decir, al libre asentimiento de la voluntad humana, pues el derecho, por su fundamento de fuerza, instaura obediencia, obediencia que, cuando es transgredida, resulta penada. En

[66] Roberto Esposito, *L'Origine della Politica. Hannah Arendt o Simone Weil?*, (Roma: Donzelli Editore, 1996), 85.
[67] Rousseau, *Du Contrat Social,* 58.
[68] *Ibid*., 59.

cambio, donde no hay derecho, ahí el hombre está llamado a la obligación, para la que los sistemas jurídicos no tienen penas, pues su cumplimiento depende absolutamente de la voluntad humana.

El incumplimiento de una obligación no trae anexo un castigo penal, un delito, sino algo parecido a un pecado. Las obligaciones hacia los seres humanos, piensa Weil, son infinitamente más sagradas que cualquier derecho, pues atañen a la parte del alma que toca lo impersonal: su deseo de bien, del bien puro. El derecho, como ya vimos, es de persona, atañe a la persona, a la vida política del hombre. La obligación a su destino sobrenatural e impersonal.

CAPÍTULO II. IDOLATRÍA, O DE LA CONFUSIÓN.

> estos hombres, víctimas de la superstición y contrarios a la religión, los cuales, en consecuencia, forjan ficciones sin fin e interpretan la Naturaleza de formas sorprendentes, cual si toda ella fuera cómplice de su delirio.
>
> Spinoza, *Tratado teológico-político*, Pref.

2.1. Idolatría.

Una vez que hemos visto el diagnóstico general que Weil lleva a cabo de la condición humana dado el contexto que le toca vivir, veamos ahora las críticas que ella hace ante dicha condición de desgracia. Aunque Weil no elabora en sentido estricto una antropología filosófica, sí podemos hallar dentro de su pensamiento algunos elementos que nos dan pautas para pensar la constitución propia del ser humano. A propósito, hallamos un tema omnipresente en su pensamiento y que vale la pena ser examinado, es la cuestión de la idolatría (*idolâtrie*). La reflexión sobre la idolatría atraviesa toda la reflexión de Weil en todos los ámbitos a que esta se entrega: política, estética y religión. En su acepción clásica, es decir, judeocristiana, el concepto está ligado ineludiblemente al de politeísmo. Idólatra es el pagano, adorador de falsos dioses. Idólatra es el no judío o no cristiano, por tanto. El *otro* que judío, el *otro* que cristiano. Pero, ¿por qué abordar el problema de la idolatría en la discusión sobre el contexto histórico de Weil y la fragua de su pensamiento? Porque para ella, los grandes problemas de su tiempo, principalmente la guerra y el ascenso del totalitarismo, tienen un carácter religioso. Y, en suma, es un concepto clave para Weil dentro del diagnóstico que hace del nazismo y de la condición humana.

El concepto clásico de idolatría puede ser retrotraído, en su momento teológico originario, hasta la prohibición mosaica de la representación de Dios hecha manifiesta en Ex 20: 4-5 y Dt 5: 8-9. Sin embargo, la condena le la idolatría atraviesa todo el Antiguo Testamento. Marie-Theres Wacker señala las diversas voces hebreas para designar, de una forma peyorativa y ridiculizante, al ídolo (*idole*) en el AT: a veces se lo llama *ælīlīm* (nada); *aṣabbīm* (cachivache); *gillūlīm* (pedrusco, montón de excrementos) o *šiqqūṣīm* (espantajo). Todas estas voces, unidas "a los verbos corrientes para expresar la veneración cúltica

(«servir», «postrarse», «seguir las huellas»), aluden a la adoración tributada a un falso dios."[69] Además, dice la teóloga feminista alemana, "a menudo no se establecen distinciones entre los «ídolos» mencionados y su imagen, mientras que al Dios verdadero se le adora, por el contrario, sin imágenes."[70] Thomas Kaut dice que, en el cristianismo antiguo, fuera del NT y de la literatura paleocristiana, el termino griego para idolatría (εἰδωλολατρία) es poco frecuente.

> Se trata de un concepto polémico de la predicación misional del cristianismo primitivo sobre el terreno histórico-religioso de los dos primeros mandamientos del decálogo, es decir, que se da por supuesto el monoteísmo configurado por el judaísmo temprano y el cristianismo y dirigido contra el politeísmo. Εἴδωλον significa propiamente imagen, copia; εἰδωλολατρία sería, por consiguiente, veneración o adoración de las imágenes. La imagen de los dioses pagana que representa la divinidad no representaría [*Sic.*], por consiguiente, desde el punto de vista del monoteísmo, otra cosa sino a sí mismo, es simplemente un ídolo, una copia.[71]

En efecto, el concepto clásico se fragua en la polémica entre cristianos y paganos en los primeros siglos de la era común. Uno de los lugares frecuentes de los acalorados debates entre paganos y cristianos fue, precisamente, el carácter idolátrico del politeísmo, es decir, de las religiones no cristianas, y por no cristianas entiéndase, sobre todo, como en la prohibición judía, religiones no reveladas. Así, por ejemplo, uno de los argumentos más recurridos entre los autores clásicos para descalificar las religiones politeístas paganas será el evemerista[72], que ve en los dioses paganos la divinización de antiguos reyes o héroes; también será frecuente la acusación de adoración (λατρεία, *latreia*) de dioses hechos de madera o barro, de estatuas y fetiches sin vida[73]: "Vosotros adoráis obras de vuestras propias manos; nosotros consideramos como injuria el pensar que es Dios todo lo que se puede fabricar. Dios no quiere ser adorado en piedras."[74] Este fragmento de Ambrosio (*c.* 340-397) se inserta además dentro de la recriminación a la ingenuidad politeísta que afirma una multiplicidad de dioses en su culto, así como el desconocimiento de la unicidad del Dios verdadero. Orosio (385-420), en su *Historia contra los paganos*, 6, 1, niega la existencia de

---

[69] Marciano Villanueva Salas {*et. al.*}, ed., *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*, 2 vols., (Barcelona: Herder Editorial, 2011), *s. v. Idolatría*, 2: 793.
[70] *Ibid*.
[71] *Ibid*., 794.
[72] *Cf*. Tertuliano, *Apolo*gético, 10, 2 ss; Minucio Félix. *Octavio*, 20 ss; Arnobio. *Contra los paganos*, 1, 36 ss; Lactancio. *Instituciones divinas*, *passim*; Prudencio. *Contra Símaco*, 1, 145 ss; Comodiano. *Instr.*, 1 *passim.*
[73] *Cf*. Tertuliano, *Apologético*, 12; Minucio Félix. *Octavio*, 24, 5 ss.
[74] Ambrosio, *Epístolas*, 18, 8 ss, citado por Eustaquio Sánchez Salor, *Polémica entre cristianos y paganos*, (Madrid: Ediciones Akal, 1986), 87.

los varios dioses del paganismo y afirma, como contraparte, la unicidad del Dios cristiano, y a la Revelación como medio de su conocimiento. Otro tanto dice Prudencio (348-410) en *Contra Símaco*, 2, 772 y ss, cuando, al atacar la posición del pagano Símaco (*c*. 340-402), líder de la reacción pagana contra el cristianismo, dice que no hay dioses múltiples ni caminos múltiples para la salvación, sino un solo Dios y un solo camino verdadero para llegar a él. Podríamos extender más la polémica en la que se jugó el destino del politeísmo frente al monoteísmo judeocristiano, pero sería desviar el foco de la investigación. Baste este breve esbozo de la configuración clásica del concepto. Ahora bien, la definición clásica de idolatría supone las siguientes tesis: 1) la idolatría cancela la unicidad de Dios al postular la existencia de diversos dioses y prescribir, en consecuencia, su adoración, 2) la idolatría cancela la trascendencia y majestad de Dios, colapsando, hasta su identificación plena, el ámbito sagrado con el profano, por la naturaleza autorreferencial a la materialidad del ídolo, 3) "idolatría" como concepto teológico toma consistencia dentro de la polémica entre monoteísmo y politeísmo, siendo siempre un adjetivo peyorativo así como de descalificación epistémica para este último, 4) la idolatría, en su aspecto más corrompido, tiende al fetichismo, es decir, a la sacralización de una parcela o parcelas de la realidad material.

Weil acepta con reservas dichas tesis y a veces las interviene reinterpretándolas. En primer lugar, y con relación a las tesis (1) y (3), Weil escribe, comentando *Banquete* 195a, a propósito del discurso de Agatón, que "en Platón no hay un politeísmo pueril"[75], es decir, un politeísmo tal como impugnan sus detractores cristianos. También en el comentario al fragmento 202e, Weil pregunta si cuando Platón habla de Eros como δαίμων –y en general cuando habla de los *démones*– está afirmando una pluralidad de dioses o principios, o si más bien habla de una pluralidad nominal de un mismo principio. Weil sostendrá que, en efecto, ni en Platón ni en el resto de los filósofos antiguos, ni en las religiones precristianas, es decir, no estrictamente monoteístas, se defiende una pluralidad de dioses o principios en sentido fuerte, es decir, en el sentido de que en el politeísmo se afirme una pluralidad de bienes supremos. Los panteones antiguos, así como las reflexiones filosóficas, teológicas y poéticas que sobre ellos se elaboraron, siempre reconocieron un Dios supremo (un Bien Supremo), del que los demás dioses eran solo nominaciones suyas, aspectos diversos de una misma realidad. En la misma línea de pensamiento, Weil escribe en *Lettre à un Réligieux*, fechada

[75] IP, 50.

en 1942 y dirigida al P. dominico Jean Couturier: "Todos los pueblos de todos los tiempos han sido siempre monoteístas."[76] Weil, sin tener consciencia de ello, coincidía en su postura con apologetas cristianos antiguos, por ejemplo, Minucio Félix (150-270), quien en su *Octavio*, 19, sostiene que los filósofos y poetas antiguos defendieron la existencia de un solo Dios, y afirma que "o bien los cristianos de ahora son filósofos o bien los filósofos de entonces fueron ya cristianos."[77]

En fin, Weil desliga el concepto de idolatría, clásicamente anexo al de politeísmo (*polythéisme*), y le da una nueva interpretación, radicando su naturaleza en otro registro. Para Weil el problema de la idolatría no es su sustrato politeísta, que para ella resulta meramente accidental. Radica más bien en la cancelación del ámbito trascendente en el inmanente, así como la consecuente absolutización de éste (tesis 2 y 4) y la *confusión* que se opera a raíz de ello, es decir, la *identificación del bien con lo necesario*. En última instancia, la *confusión entre bien y fuerza*. La verdadera idolatría, dice Weil, radica en la identificación entre bien y potencia (*puissance*, Weil condensa en este término de raigambre teológica-política toda la semántica de la fuerza). *La idolatría es la adoración de la potencia*. Aún más, ella considera que esta confusión decanta en una *conjunción* ilegítima, pero que la historia atestigua con bastante frecuencia, el involucramiento entre teología y política.

En el c. III ofreceré un análisis más minucioso sobre la idolatría monoteísta judeocristiana, perfilando una "genealogía del Dios Omnipotente" en Weil, en el marco de la teología-política. Por el momento intentaré desentrañar el "factor antropológico" que propicia la confusión bien=potencia.

Es cierto que Weil señala factores históricos que han llevado a esta confusión: el secularismo de la Modernidad, el ateísmo de la ciencia moderna, el estatus del trabajo en las sociedades capitalistas, Marx en gran medida, el liberalismo económico, así como el nihilismo de Nietzsche. Sin embargo, en su raíz también está la constitución humana misma, tal como Weil la concibe. Por otro lado, es necesario decir que Weil no perfila, como tal, hasta su conclusión, una antropología filosófica, pero aporta algunas ideas y elementos sobre la constitución existencial humana que pueden arrojar alguna luz sobre los fundamentos de la idolatría dentro de los márgenes de su pensamiento.

[76] LR, § 2, 17.
[77] Sánchez Salor, *Polémica entre cristianos*, 80.

2.2. Vacío, deseo e imaginación.

Recordando Mt 5:48, 6:6 y 7:11 Weil enfatizará en varios lugares de su obra que Dios está en los Cielos, en lo oculto, es decir, el bien puro no está *en* este mundo. Como consecuencia lógica de su particular teología, Weil concluye que el hombre, como todo en la Creación, lleva la marca de la precariedad. Comentando *Banquete* 203b-204b, a propósito del mito del nacimiento de Eros, Weil escribe: "No puede existir una miseria más radical que la de ser otro que Dios. Esta miseria es la de toda criatura."[78] Existimos en la miseria (*misère*). Somos miserables (*miserables*), porque no somos *en* y *con* Dios en su plenitud trinitaria, sino que estamos habitando siempre su desgarro, a una distancia infinita de Él, pues sólo la distancia interpuesta resguarda nuestra existencia de su aniquilación. Esta lejanía constituye un desgarramiento de Dios. Nuestra existencia es su crucifixión: "aquí abajo nos hayamos situados, por nuestra condición humana, infinitamente lejos de la Trinidad, al pie mismo de la Cruz. La Cruz es nuestra patria."[79] El ser humano, piensa Weil, encuentra el fundamento de su existencia un vacío (*vide*). Un vacío de *bien*, pues su existencia misma supone esa negación radical del bien puro y absoluto. A. Rebecca Rozelle-Stone comenta a propósito:

> la fuente de la bondad real no está en nosotros, sino que es externa a nosotros. En consecuencia, nuestro plano de existencia está esencialmente constituido por el vacío de bien y, por lo tanto, como hemos dicho, por un anhelo de ese bien que nos falta. También a nivel individual estamos constituidos por este vacío de perfección y bien; ser creado significa ser vacío y tener hambre de unión con Dios, o con la verdad, la bondad y la belleza. Pero nuestra necesaria distancia de Dios posibilita un olvido de este vacío esencial y una tendencia a buscar cualquier tipo de paliativo para esta hambre.[80]

En efecto, para Weil el vacío constitutivo del hombre como aspecto negativo de su ser creado, se corresponde con un aspecto positivo suyo: el perpetuo deseo de bien (*désir de bien*). Aunque el hombre no lo sepa, aunque no pueda determinar con exactitud qué es lo que su alma quiere, eso a lo que siempre aspira es el bien. Lissa McCullough escribe que en Weil hay cierta indeterminación del bien, lo que la hace más próxima a posturas nominalistas como la de Spinoza o Hobbes, que a un idealismo estricto, como el de Platón[81]. En Weil el objeto del deseo de bien es proteico. Es cierto que Weil es espinosista en su respuesta a la pregunta sobre qué es lo que colma el deseo perpetuo en el hombre, también coincide con Spinoza en

[78] IP, 69.
[79] PO, 113.
[80] A. Rebecca Rozelle-Stone, Lucien Stone, *Simone Weil and Theology*, (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013), 70.
[81] *Cf*. McCullough, *The Religious Philosophy*, 43.

que los bienes relativos son realmente tales cuando se los toma como medios hacia el bien supremo. Sin embargo, resulta evidente que Weil piensa, en último término, en Dios como *el* bien al que el alma aspira en todo momento. No es, por tanto, nominalista, sino realista en extremo. No es que el deseo determine su bien de forma relativa, imaginativa u ocasional. Más bien lo hace desde el fondo de su propio vacío (de su propio *nihil*), de una forma absoluta y existencial. Si el bien en este mundo se presenta mutable es porque no es absoluto, sino relativo, mezclado con mal, ya que es el reflejo atenuado del bien puro que está en lo oculto. La vocación sobrenatural del ser humano, dice Weil, es superar este estado de dualidad y vacío en que se encuentra, y unificarse con el bien puro. En este sentido comenta el discurso de Aristófanes.

> Nuestra vocación es la unidad. Nuestra desgracia es existir en un estado de dualidad, desgracia debida a una mancha originaria de orgullo e injusticia. […] el deseo de salir del estado de dualidad es la marca del Amor en nosotros, y el dios Amor solo nos llevará del estado de dualidad a la unidad, que es nuestro soberano bien. ¿Qué es esta unidad? No se trata, como es evidente, de la unión de dos seres humanos. Esta dualidad, que es nuestra desgracia, es la escisión por la cual aquel que ama es otro que lo amado, aquel que conoce es otro que lo conocido, la materia de la acción es otra que aquel que actúa: es la separación del sujeto y el objeto. La unidad es el estado donde sujeto y objeto son una y la misma cosa. El estado de aquel que se conoce a sí mismo y se ama a sí mismo. Pero solo Dios es de este modo, y nosotros no podemos llegar a ser así más que por la asimilación con Dios, que efectúa el amor de Dios.[82]

La vocación sobrenatural del hombre es la unidad con el bien puro que no comparece entre los entes. Pero esa vocación, con demasiada frecuencia, se ve impedida por la insuficiencia humana. Como *ser-otro-que-Dios*, el hombre es infinitamente insuficiente. Es un ser mediocre. Su marca es la mediocridad (*médiocrité*). Esta mediocridad no solo designa el carácter fantasmal, mortal y frágil del hombre, no sólo su bajeza moral y espiritual y su insuficiencia intelectual, sino también su cobardía. La mediocridad es ante todo el impulso a resguardar esa parte vil del alma que como un animal asustado rehúye de todo contacto con el bien, porque sabe que ese contacto con lo puro implica su muerte. Esa parte animal, en su primera expresión, es la que en todo hombre dice yo (*je*), y aún más, tónicamente, acentuadamente, yo (*moi*): "toda la parte mediocre de nosotros, que es casi todo lo que somos, que es todo lo que somos, que es lo que llamamos nuestro yo, se siente condenada a muerte por esta aplicación de la mirada a Dios. No quiere morir. Se subleva. Fabrica todas las mentiras capaces de desviar la mirada."[83]

[82] IP, 45-46.
[83] PO, 38-39.

El yo es para el ser humano su centro más querido. El núcleo desde el cual se define, se posiciona y lee el mundo y a los demás, subordinándolos a su perspectiva, siempre limitada, sesgada, parcial. El ser humano ve el mundo siempre desde la primera persona, desde los intereses de una pequeña parcela del universo. Para resguardarse de su verdad y equilibrar mínimamente su vida, el alma busca la evasión de la realidad. Halla en la imaginación (*imagination*) el medio idóneo para tal fin.

Weil hereda del Racionalismo, particularmente de Descartes y Spinoza, otro elemento en su reflexión sobre el hombre: el papel que otorga a la imaginación. Tanto para ella, como para Spinoza y Descartes, la imaginación no establece ningún contacto con lo real, pues no atiende a la necesidad, sino a la contingencia. Weil es cartesiana en su desconfianza hacia la facultad imaginativa. Para Descartes la imaginación (a veces llamada por él fantasía) siempre tuvo un papel secundario, irrelevante y sospechoso. La imaginación puede generar ideas, es cierto, pero esas ideas no enseñan nada sobre mundo y las cosas. Para Spinoza, la imaginación y la opinión conforman el primer nivel de conocimiento, el más bajo de los tres, en el que las conexiones necesarias del orden universal natural no se tornan manifiestas.

Aunque el deseo del alma nunca se apaga, la pesadez del mundo, el imperio gravitacional, puede precipitarlo hacia abajo. La parte mediocre del alma tira hacia abajo y se fabrica su propio mundo. "El alma humana posee, es cierto, todo un arsenal de mentiras para protegerse de esta fealdad y fabricarse en la imaginación falsos bienes, ahí donde sólo hay necesidad."[84] Su primera fabricación es la ilusión del libre arbitrio. La parte mediocre del alma se establece, así, en la ilusión de su omnipotencia: "nos adaptamos para tener la ilusión de poder, para creer que nosotros gobernamos. Jugamos a imaginar que hemos elegido lo que nos es impuesto."[85] La imaginación nos llena de compensaciones ante el vacío, otorgándonos el sentimiento de poder, pero, advierte Weil, las cosas necesarias y su posesión no agotan nuestro deseo. Nuestro deseo no halla en ellas satisfacción real. El hombre es un ser de deseo infinito de bien puro, absoluto. Y las cosas necesarias, sometidas a la temporalidad, son bienes que en su relatividad sólo nos otorgan una pasajera sensación de plenitud. En suma, para Weil la imaginación aporta el espacio mediante el que la fuerza asegura su perpetuación. El sujeto imaginativo, repelente a la realidad, se inmuniza contra ella. Pero inmunización es

[84] AD, 142.
[85] PO, 112.

aquí ignorancia. El yo imaginativo ignora sobre todo su realidad, su condición de desgracia; así como la realidad del mundo, es decir, su estructura necesaria y la desoladora ausencia de bien puro en ella. Y nunca se puede superar algo que por principio se rehúye conocer. El sujeto imaginativo constituye así un centro nodal a través del cual el imperio de la fuerza toma consistencia y se perpetúa. Esposito comenta que lo que emerge del análisis de Weil sobre la imaginación y su vínculo con la fuerza es

> la característica más sorprendente de la potencia: a saber, su imposibilidad de existencia; o, en términos aún más precisos: su inexistencia "real", su pertenencia al mundo de la *imaginatio* que, para la espinosista Weil, corresponde a la esfera del no-ser. La potencia no existe en relación con la categoría de lo poseído. Es imposible poseer la potencia, constituirla en "poder".[86]

Lo que rompe el equilibrio del yo imaginativo es la desgracia efectivamente vivenciada, es decir, el hecho de realmente caer en la cuenta del estado originario de vacío de *bien*, de ser vacío abierto a la fuerza. El yo imaginativo aspira siempre a erradicar cualquier desequilibrio, gravitando hacia compensaciones y operando una lectura del mundo desde la primera persona a conveniencia. Aquí la imaginación juega un gran papel. Estrecha los márgenes de referencia, operando con ello una *excomunión epistémica*.

Sin embargo, la sola lectura en primera persona no basta para otorgar al yo imaginativo (e imaginario) la sensación de omnipotencia, autopertenencia y soberanía. La embriaguez de la potencia sólo llega a su exacerbación plena en la masa. Así que tiene que buscar ese sentimiento en algo más real que él solo. No importa que sea "imposible poseer la potencia, constituirla en poder"[87], de todas formas el yo imaginativo ensaya dicha imposibilidad absorbiéndose en el gran ídolo sacralizado de la imaginación: la colectividad (*collectivité*), el nosotros (*nous*).

2.3. *Corpus Mysticum*.

La crítica del paso del yo imaginativo al nosotros es llevada a cabo por Weil teniendo en cuenta dos pasajes neotestamentarios. El primero de ellos es Mt 18:20: "donde están dos o tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos." El segundo es el pasaje de la tentación de Jesús, narrado en Mt 4: 1-11 y en Lc 4: 1-13, pero particularmente Lc 4: 6-7: "y le dijo: Todo este poder y su gloria te daré, pues a mí me ha sido entregado, y a quien

[86] Esposito, *Categorie dell'Impolitico*, 225.
[87] *Ibid.*

quiero se lo doy; si, pues, te postras delante de mí, todo será tuyo." A estos pasajes se une, además, la reflexión de Weil sobre la colectividad desde la categoría platónica del gran animal, que halla en *República*. La crítica weiliana a la vida colectiva recorre al menos cuatro puntos de análisis: el primero de ellos atañe al papel de la inteligencia (*intelligence*) en la vida del colectivo; el segundo, al carácter totalitario en que degenera toda colectividad (deriva política); el tercero, toca al carácter idolátrico de la colectividad (deriva religiosa); el último punto concierne a la resolución de Weil al problema de la idolatría teológico-política que tiene como objeto sacro al colectivo o a cualquier otro objeto u orden mundano e imaginario.

El paso del yo imaginativo a su concreción colectiva, dice Weil, frecuentemente implica la renuncia al pensamiento crítico. La colectividad impone al individuo una línea de pensamiento y acción determinada según sus propios intereses. En *L'Enracinement*, Weil escribe, que entre las necesidades vitales del alma se halla el libre ejercicio de la inteligencia. Esta necesidad es a menudo depuesta en la vida del colectivo. "La inteligencia está derrotada desde el instante en que la expresión de los pensamientos va precedida, explícita o implícitamente, de la pequeña palabra 'nosotros'. Y cuando la luz de la inteligencia se nubla, al cabo de un tiempo bastante corto, el amor al bien se extravía."[88] En semejantes circunstancias, la inteligencia adquiere sólo un valor instrumental, su función es la de resolver problemas técnicos, tal como sucede en la vida de la fábrica o en la vida política. No es raro que estos problemas estén desligados del bien puro. En el registro del nosotros la inteligencia no se ejercita reflexivamente orientada hacia una acción que tenga por objeto el bien común, ya no se diga el bien puro. "No existe el ejercicio colectivo de la inteligencia."[89]

El nosotros, dice Weil, como voz de la colectividad porta la marca, siempre, de la voz del partido. El nosotros, como voz de partido, implica también una perspectiva de parte, nunca de conjunto, su mirada, siempre evadida de la realidad, no comporta una mirada homérica. Es natural que ocurra de esta manera, pues, el nosotros es, ante todo, la expresión aumentada del yo, es decir, de la perspectiva en primera persona. Desciframos ahí la mirada de la persona (*personne*) sobre el mundo, una mirada, por esa mácula precisamente, mediocre. En «La personne et le sacré», Weil escribe: "La perfección es siempre impersonal.

[88] E, 25.
[89] *Ibid*.

La persona es la parte en nosotros del error y del pecado."[90] El nosotros como expresión de la persona a la segunda potencia es la fuente máxima de error y de pecado. Si el yo, mediante el mecanismo de *la* imaginación, opera una *excomunión epistémica*, el nosotros opera, efectivamente, una *excomunión política*. En ambos casos se trata siempre de una *excomunión ontológica* en la que se niega la existencia a una parcela de la realidad en favor de un orden imaginario adecuado para el equilibrio y el bienestar propio. Este riesgo Weil lo encuentra indicado en el Evangelio, en las palabras de Cristo transmitidas en Mt 18:20. Weil volverá sobre este pasaje en la «Lettre IV» que recoge *Attente de Dieu*, escrita al P. Perrin, intitulada «Autobiographie Spirituelle». Ahí encontramos una crítica amarga al espíritu colectivo de la Iglesia, así como a sus pretensiones mediadoras para la salvación:

> cuando se aplica a la Iglesia la palabra 'En cualquier lugar donde dos o tres de entre ustedes estén reunidos en mi nombre, estaré yo en medio de ellos', se comete un completo contrasentido. Cristo no ha dicho doscientos, o cincuenta o diez. Ha dicho dos o tres. Ha dicho exactamente que él es siempre el tercero en la intimidad de una amistad cristiana, la intimidad que es de uno a uno.[91]

Pero en la masa no hay intimidad de inteligencia, sólo intimidación de ésta, absorción, embriaguez demoniaca. En el furor de la masa también brota entre los hombres un sentimiento embriagante, casi tan extasiante como la embriaguez religiosa. En una carta fechada el 9 de enero de 1942, Weil escribe que: "el sentimiento social parece confundirse con el sentimiento religioso. Se asemeja a él como un diamante falso a un diamante verdadero, de modo que confunde, efectivamente, a aquellos que no poseen el discernimiento sobrenatural."[92] Salvo que, en el caso de la embriaguez de la masa el hombre y su mediocridad no son depuestos para algo superior, sino absorbidos y funcionalizados dentro del furor de un cuerpo que es como su reflejo agrandado. Su vida es depuesta *por/ para* la colectividad. La sumisión al cuerpo colectivo constituye para Weil una vulneración, una violencia destructiva dirigida contra la vida interna del hombre. "Destrucción: hacer transitar de lo creado hacia la nada. Sucedáneo pecaminoso de la decreación."[93] Destruir no es para Weil, dentro de su crítica, en primera instancia matar. Igual que sucede en la condición obrera, en la vida colectiva destruir lo creado, es decir, aniquilar la dimensión personal del hombre, atañe esencialmente a un ejercicio de envilecimiento de este, de ofuscación, de subordinación

[90] EL, 17.
[91] AD, 46.
[92] *Ibid*., 17.
[93] PG, 42.

a órdenes imaginarios, sin consistencia ontológica real, atravesados por la fuerza y en los que se juega la continuidad de ésta.

Por otro lado, la crítica de Weil a la Iglesia resulta fundamental para la forja de sus propios conceptos políticos, otorgando, a veces, nuevos sentidos incluso a conceptos propios de la tradición cristiana. Uno de esos conceptos clave deriva precisamente de una matriz teológica católica. Es la idea del *Corpus Mysticum*. Como bien señala A. Grappone, el sintagma *cuerpo místico* sólo marginalmente tiene una elaboración entre los padres de la Iglesia. A. Hamman[94] agrega que el sintagma tampoco se puede rastrear en la Escritura. Sin embargo, adquiere gran importancia dentro del magisterio católico a partir de la encíclica *Mystici Corporis Christi* (1943) de Pío XII. Grappone escribe además que:

> La terminología paulina sobre la que se funda es "cuerpo (o carne) de Cristo", y tiene tres posibles aplicaciones: cuerpo físico de Cristo (mortal: Col 1, 22, y glorioso: Fil 3, 21); cuerpo eucarístico de Cristo (1 Cor 10, 16-17); y cuerpo eclesial de Cristo (1 Cor 12, 27). La adición del adjetivo "místico" constituye una precisión: contraponiéndose, evidentemente, a "físico" puede referirse a los otros dos significados, de hecho, la historia del contenido semántico de C. M. se ve afectada por la oscilación y la mutua relación entre ellos[95].

El contenido semántico del sintagma parte de lo físico (cuerpo de Cristo) y pasa luego por lo simbólico-espiritual (cuerpo eucarístico) hasta llegar finalmente al registro histórico-colectivo (cuerpo eclesial). Como señala A. Hamman, en el transcurso de la historia de la formación del concepto, se pasó del *terminus a quo* al *terminus ad quem*: de la referencia al hecho carnal de Cristo (del *sôma tou Christou*) a la Iglesia, como institución histórica y comunidad de salvación. Además, como indica Xavier Léon-Dufour[96], dentro de este tránsito la experiencia eucarística jugó un gran papel para formulación del concepto. La Eucaristía instituida como sacramento por Cristo revela su presencia nueva entre los hombres. Lo invisible queda ligado al símbolo visible, lo sobrenatural a lo natural. Hamman apunta que es el misterio eucarístico, precisamente, el contexto vital dentro del que se desarrolla la posterior teología del *Corpus Mysticum*. Léon-Dufour[97] agrega que de hecho ya desde Pablo la metáfora del *Corpus Mysticum* como el cuerpo de Cristo del que todo hombre es miembro, aspiraba a cierto realismo social, en el sentido de que apuntaba realmente a una comunidad

---

[94] *Cf.* Angelo di Bernardino, *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien,* 2 vols., trad. François Vial {et.al.}, (Paris : Cerf, 1990), *s. v. Corps Mystique*, 1 : 574-575.

[95] di Bernardino, *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3 vols., (Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 2006), s. *v. corpo mistico*, 1: 1196-1199.

[96] *Cf*. Xavier Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie Biblique*, (Paris : Cerf, 1970), *s. v. Corps du Christ*, 213-216.

[97] *Cf*. Léon-Dufour, *Dictionnaire*, *s. v. Corps du Christ*, 188.

histórica humana y de salvación. Para el cristianismo esa comunidad de salvación no podía ser otra que la Iglesia.

Sin embargo, apunta Weil, la Iglesia no puede ser realmente un *Corpus Mysticum* en el sentido en que presumían sus defensores. En realidad, en ella no hay nada de *mysticum*, o, como dice Weil, nada de sobrenatural (*surnaturel*). La Iglesia, desde el momento en que se involucra con el poder temporal del Imperio pierde incluso su vocación de *Corpus Mysticum* y pasa a ser nada más que *Corpus Politicum*. Esta degeneración sólo se llevará a cabo en sus consecuencias más atroces en la deriva totalitaria de la política moderna. En efecto, piensa Weil, el Estado Total es la forma secular más acabada y atroz del *Corpus Mysticum*.

> Esta importancia actual de la imagen del Cuerpo místico muestra hasta qué punto los cristianos son miserablemente permeables a las influencias externas. Ciertamente hay una viva embriaguez por ser miembro del Cuerpo místico de Cristo. Sin embargo, hoy otros Cuerpos místicos, que no tienen por cabeza a Cristo, procuran a sus miembros una embriaguez, en mi opinión, de la misma naturaleza.[98]

Para Weil, la comunidad política en su desviación totalitaria, como presunta comunidad de salvación, opera a la vez exclusión, excepción. En la forma radical de su degradación deviene comunidad de desarraigo y muerte. Esa es la naturaleza del gran ídolo de la imaginación en la época del terror totalitario. El ídolo, dice Weil, es lo social y sus configuraciones múltiples desvinculadas del bien puro: la Iglesia, el Estado, la Nación, etc., lo esencial al ídolo es que en su seno hay un vacío radical de bien, o mejor una *confusión* entre *bien* y *potencia*. Esta confusión impregna toda la vida política de Occidente. Weil subraya que gracias a esta configuración confusa se ha visto a la política durante mucho tiempo "como la técnica de la adquisición y de la conservación del poder"[99], y no como una mediación hacia el bien puro: "la política, como toda actividad humana, es una actividad dirigida hacia un bien."[100] Sin embargo, cuando se confunde la *potencia* con el *bien*, entonces, la esfera política se cierra sobre sí misma. Se torna opaca, idólatra, personalista en su peor acepción, es decir, en el sentido de que es sólo la persona y su poder lo único investido de valor, y un valor sagrado. "El error que atribuye a la colectividad un carácter sacro es idolatría; es en todo tiempo y en todos los países el crimen más extendido. Aquel a cuyos ojos tiene valor solamente la expansión de la persona ha perdido por completo el sentido de lo sagrado."[101] En la crítica de

[98] AD, 47.
[99] E, 145.
[100] *Ibid*., 132.
[101] EL, 18.

Weil nuevamente sale a relucir el sujeto soberano contenido en su propio poder –que la Modernidad y el nihilismo ha colocado en el espacio vacío que deja tras de sí la muerte de Dios–, él mismo ahora devenido su propio centro sagrado.

2.4. Natural-Sobrenatural.

Para comenzar esta última sección, me gustaría volver sobre el contexto histórico y la finalidad de la escritura del artículo «L'*Iliade* ou le poème de la force» con el que hemos comenzado. El texto es publicado en el período de 1940-1941, es decir, exactamente en el momento en que los Weil se instalan en Marsella. París ha sido ya declarada ciudad abierta. Weil, dice Marie Cabaud, ante el imparable avance de las fuerzas alemanas, pretende llevar a cabo un ejercicio apologético recurriendo al texto homérico, y a otros textos de la tradición filosófica-literaria griega. Pero ¿por qué Weil iniciaría una tarea apologética en tiempos de guerra? O mejor: ¿contra qué y a favor de qué dirigiría este ejercicio? Weil concluyó su análisis sobre la guerra y los totalitarismos diagnosticando que ambos eran, en el fondo, un conflicto religioso, ¿en qué sentido leyó Weil los conflictos políticos de su época para llegar a una aseveración así? Y ¿cómo determinó esa lectura el horizonte de resolución por ella planteado?

En primer lugar, quiero remarcar el hecho de que para Weil el ser humano no deja de sentirse asaltado por una contradicción (*contradiction*) vital que busca continuamente suprimir gravitando hacia los órdenes de la imaginación. Absorbido por el ídolo el ser humano nunca alcanza la unión plena que busca. La contradicción que rehúye permanece en su corazón hasta la muerte. Y no puede ser de otra forma, ya que lo que satisfacen las ilusiones sustitutas del bien puro es sólo la parte mediocre del alma. No obstante, el deseo de bien anhela algo más que sobrepasa los órdenes meramente naturales o imaginarios, por no corresponder a ellos. En el deseo infinito de bien se manifiesta la contradicción profundamente religiosa que ni la política ni la ética pueden liquidar.

Por su perpetua orientación al bien puro y absoluto, el deseo de bien es lo único sagrado en el hombre. Está por encima de la persona incluso. Es lo impersonal en él. Esto abre la reflexión de Weil hacia la superación de un puro planteamiento ético o político de la cuestión. En efecto, para ella se trata de un problema religioso. Weil piensa que el conflicto religioso que subyace de fondo a la deriva totalitaria de la política, así como a los conflictos

bélicos de su época, radica en la posición a la que el hombre se ve arrojado siempre: discernir y decidir entre el bien y lo necesario. Ese es su gran dilema. En el breve ensayo tituado «Cette Guerre est une Guerre de Religions», fechado en 1943, el último año de su vida, Weil escribe: "Lo que hace que el hombre no pueda evitar el problema religioso es que la oposición entre bien y mal es para él un peso intolerable. La moral es algo donde él no puede respirar."[102] Ni la moral ni la política permiten al hombre una salida real de tal oposición, pues ambas esferas operan en el ámbito natural (*naturel*), necesario, de los bienes relativos y atañen al propio poder del ser humano. En el mismo artículo Weil dirá también que la Modernidad ha ensayado las dos vías más fáciles, pero engañosas, para erradicar esta contradicción. La primera de ellas consiste en "negar la realidad de la oposición entre bien y mal."[103] Este método, advierte Weil, "fundado sobre el principio de que todo se vale, lleva a la locura. […] precipita al hombre en un hastío."[104] Lo despeña en un aburrimiento o depresión existencial que Weil detecta como un aire corruptor en Francia y que en la historia del pensamiento ético se articula en una postura optimista de la autonomía de la potencia humana.

> El segundo método es la idolatría. Es un método religioso, si se toma la palabra religión en el sentido en que lo hacían los sociólogos franceses: la adoración de la realidad social bajo los nombres de divinidades diversas. Es lo que Platón comparaba al culto de un gran animal.[105]

Weil dice que este segundo método es más común de lo que se cree: impregna el sentimiento de pertenencia a cualquier colectividad, sea pequeña o grande. "Este método consiste en delimitar una región social a cuyo interior la pareja de contrarios bien y mal no tiene derecho de ingreso. Mientras el hombre forma parte de esta región, no está sujeto a dicha polaridad."[106] Esta vía política de evasión ha sido adoptada por los alemanes, que han hecho de la Nación, de la Patria, de la raza, el *Corpus Mysticum* que ha cancelado en ellos toda noción de límite, toda diferencia posible entre bien y mal, entre el ámbito del bien y el de la fuerza. Sin embargo, Weil mantendrá con firmeza que ningún orden imaginario tiene el poder de liquidar la contradicción existencial de fondo, y tanto menos de salvar al hombre. El Estado no salva. La Nación no salva. Ninguna colectividad tiene el poder de hacerlo, aunque se diga sagrada.

[102] *Ibid.,* 98.
[103] *Ibid.,* 99.
[104] *Ibid*.
[105] *Id.,* 100.
[106] *Ibid*.

Nada en este mundo puede hacerlo, pues nada en este mundo es el bien puro al que aspira el alma.

La religión, por otro lado, abre un camino posible. En ella Weil halla la tercera vía de superación. Si el totalitarismo, como perversión política, halla su fuente más poderosa en una configuración del cristianismo, es, entonces, hacia el registro religioso que hay que volver la mirada para buscar ahí la cura. Pero de lo que se trata aquí es de pensar una forma cristiana no idólatra. Weil tiene una concepción particular sobre esta nueva forma religiosa a la que ella llama mística (*mystique*). "La mística es la transición más allá de la esfera donde el bien y el mal se oponen, y eso por la unión del alma con el bien absoluto. El bien absoluto es algo distinto al bien que es el contrario y correlativo del mal."[107]

Sin embargo, los hombres, enraizados ya en una tierra secular, nihilista e idólatra, no pueden concebir siquiera esta idea. No obstante, y con todo lo que ello implica, hay ensayos degenerados de nuevas formas religiosas del cristianismo. El totalitarismo, el nazismo como su instancia radical, dice Weil, es sólo la modalidad más perversa de su tiempo. Efectivamente, tal como lo ve ella, los grandes dirigentes de hombres, como Hitler y Mussolini, han sabido leer este deseo infinito de bien en el ser humano y lo han embaucado. En lugar de una religión verdadera le han dado sucedáneos: ideologías, ídolos, bajo la promesa de que ahí se encuentra su bien y su salvación. "Hitler amaría también encontrar o fundar una religión."[108] Dar a su movimiento un vínculo irrompible con la tradición cristiana occidental. Y desearía llevar a cabo tal cometido recurriendo a la corrupción de la inteligencia mediante la propaganda (*propagande*) y la sugestión (*suggestion*). Ambas articulan el lenguaje del ídolo. Hitler nos ha enseñado, dice Weil, "que la política verdaderamente realista presta atención, ante todo, a los pensamientos."[109] Ese lenguaje corrompido y corruptor de la inteligencia, que se sirve de palabras en mayúsculas y de la excitación de las pasiones humanas, urge a Weil, dice Cabaud, a volver a la apología como un ejercicio de neutralización. Comentando «Cette Guerre est une Guerre de Religions», Cabaud escribe que Weil

> sugiere que sólo una aceptación de Dios impedirá que las ideologías ejerzan su reino de terror y podrá hacer que la guerra se detenga. La fe es la respuesta a la Segunda Guerra Mundial, ya que su causa es la negación de Dios […]. Es necesario volver a poner a Dios en el centro de

[107] *Ibid.*, 102.
[108] E, 180.
[109] EL, 108.

> la civilización para evitar que ideologías devoradoras de hombres como el nazismo o el comunismo se salgan con la suya.[110]

Cierto, Weil escribe que sólo una fe verdadera salvará al hombre de una destrucción segura. "Si una fe apareciera sobre este continente miserable, la victoria sería rápida, segura, sólida."[111] Una fe anti-idólatra que rompa la coraza de ilusiones con la que se recubre el ser humano y su mediocridad podría llevarlo de la desgracia al bien puro, de la gravedad a la gracia, del ámbito natural (*naturel*) al sobrenatural (*surnaturel*).

El ámbito de lo sobrenatural parece sintetizar, en opinión de Rita Fulco (2019), la noción platónica del "más allá del Ser" y la kantiana de la "ley moral dentro de mí". Para Fulco, la noción de lo sobrenatural no comporta en Weil la afirmación de una confesión de fe o de una religión en particular, y, sin embargo, implica una orientación más allá de lo puramente ético. "Menos que una referencia específica a una confesión religiosa, pero más que una ética, la realidad sobrenatural a la cual se dirige Weil es el lugar de irradiación de cada centella de Bien que, en la inmanencia, podrá asumir las más diversas formas."[112] La propuesta weiliana está atravesada por la tensión del plano natural de lo posible, es decir, de lo que cabe dentro de la gestión del poder humano; y el plano sobrenatural de lo imposible, o sea, de lo que escapa a la gestión de la potencia humana y que por eso mismo se perfila como su negación.

Esta tensión debe ser resuelta en la elección –en el pase de lo primero a lo segundo, pero para la salvación de lo primero– de un más allá de una ética (la esfera de operación del bien moral que sólo depende del hombre), y un más acá de una religión (en el sentido confesional-institucional). En ese espacio de tensión, pero también intercomunicante, entre inmanencia y trascendencia, entre necesidad y bien, entre poder y no poder, es donde Weil arraiga su pensamiento y lo deja clavado en perpetua atención hacia la gracia (*grâce*). Espacio habitable y respirable, grácil, prístino, es el espacio de la mística.

No obstante, a fuerza de su carácter aconfesional, la sobrenaturalidad pensada por Weil como la matriz trascendente desde la que irradia el bien puro, tendrá consecuencias en

---

[110] Cabaud, *Simone Weil's Apologetic Use of Literature*, 140.
[111] EL, 107.
[112] Rita Fulco, "Simone Weil: la política e il suo oltre", en en Elettra Stimilli, ed. *Teologie e política. Genealogie e attualità,* (Marche/Macerata: Quodlibert, 2019), 343.

el momento en el que Weil regresa al cristianismo, y, en general, en el modo en que Weil concibe las religiones.

El horizonte sobrenatural hallará, como un río subterráneo que vivifica a todas las tradiciones religiosas, una tradición espiritual subrepticia desde la que Weil ensayará fundamentar su concepción y propuesta mística y desde la que emprenderá el último análisis crítico del totalitarismo como problema religioso y vástago de una *confusión*, pero también de una *conjunción* histórica y efectiva entre teología y política.

CAPÍTULO III. CONJUNCIÓN Y DISYUNCIÓN, O MÍSTICA.

"You must sit down", says Love, "and taste my meat."
So I did sit and eat.

G. Herbert, *Love III*.

3.1. Genealogía del Dios Omnipotente.

Las intervenciones y lecturas de Weil sobre los textos neo y veterotestamentarios son varias, y, sin lugar a duda, algunos de sus trabajos más interesantes giran en torno a lo que he llamado la *genealogía del Dios Omnipotente*. Este pasaje dentro de su pensamiento religioso me parece obligado para comprender, por un lado, su rechazo a la Iglesia católica como institución, y, por otro, el giro religioso que lleva a cabo frente al problema del totalitarismo, que para ella es sólo la configuración exaltada en el terreno de lo político de la *confusión* entre bien y poder. Pero, como ahora veremos, para Weil el totalitarismo no sólo tiene su raíz en dicha confusión, sino también en una *conjunción* histórica de dos entidades cuyas gestiones, presuntamente, estaban llamadas a operar en niveles diferentes, y que, sin embargo, han colapsado la una en la otra en un involucramiento y legitimación mutua cuyo principal operador es la categoría de potencia (*puissance*). En esta última sección quisiera ahondar en la pregunta sobre el origen religioso del totalitarismo. Para Weil ¿cuál es el origen mito-teológico-histórico del totalitarismo y en qué radica para ella su registro religioso?, ¿qué nexo vincula a la teología católica cristiana con la política secular moderna? Y, finalmente ahondar también en la orientación del pensamiento y la acción que Weil preconiza como un recodo que permita salir del circuito de la fuerza y del poder.

El primer texto que abordaré data de *ca* 1942 y lleva por título «Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne». En este breve ensayo, Weil lleva a cabo una hermenéutica del mito bíblico. Interpreta el relato de Noé y sus tres hijos, Sem, Jafet y Cam. En su tratamiento, retrotrae a esta genealogía bíblica el origen de la cultura mediterránea. En realidad, está haciendo un ejercicio clásico de exégesis de los textos religiosos que se inserta en la línea de la etnología bíblica, la cual explica el desarrollo de las civilizaciones en función

de la Tabla de naciones que hallamos en Génesis 10. Desde luego, salta a la vista que el trabajo de historia especulativa llevado a cabo por Weil, y en general por toda esta tradición interpretativa, puede ser contestado por la ciencia histórica moderna, al menos su vertiente más positiva, empírica. Sin embargo, lo importante no son las consecuencias históricas propiamente dichas, sino las derivaciones teológicas que pueden extraerse de su particular hermenéutica del mito de Génesis 9-10. El pasaje de interés para Weil es el siguiente:

> [20] Noé, agricultor, comenzó a labrar, y plantó una viña. [21]Bebió de su vino, y se embriagó, y se desnudó en medio de su tienda. [22]Vio Cam, el padre de Canán, la desnudez de su padre, y fue a decírselo a sus hermanos, que estaban fuera; [23]y tomando Sem y Jafet el manto, se lo pusieron sobre los hombros, y yendo de espaldas, vuelto el rostro, cubrieron, sin verla, la desnudez de su padre.[113]

Sobre este fragmento Weil desplegará su interpretación, y para ello oscilará sus elementos entre la matriz mitológica griega, la teología cristiana y las religiones antiguas. A Weil llamarán poderosamente la atención tres momentos del mito: primero, la maldición hecha por Noé hacia Cam en el v. 25, así como la consiguiente bendición de Sem y Jafet en los vv. 26-27; en segundo lugar, los verbos, puestos en oposición, "ver" y "cubrir"; por último, el estado de embriaguez y desnudez del Padre.

En lo que toca al primer punto, Weil dirá que el v.25 más bien parece una adulteración del texto hecha *a posteriori* por los hebreos, descendientes de Sem, una vez que estos hubieron masacrado y conquistado varios pueblos (descendientes) de Canaán, es decir, Weil detecta una intervención maliciosa del texto religioso con fines de justificación política, y advierte, como principio hermenéutico: "No se admite contra la víctima el testimonio del asesino."[114] El móvil para dicha corrupción interpretativa, piensa Weil, era de naturaleza teológica y política. Los hebreos, nación guerrera y conquistadora, aborrecían a los pueblos paganos bajo la acusación de idolatría.

> De este modo pudo acreditarse la noción falsa de paganismo. Ignoramos que si los hebreos de 'los buenos tiempos' resucitaran entre nosotros, su primer pensamiento sería masacrarnos a todos, incluidos los bebés en sus cunas, y desolar nuestras ciudades, por crímenes de idolatría. Llamarían a Cristo, Baal, y a la Virgen, Astarté.[115]

Es decir, en su formulación clásica, el concepto de paganismo lleva explícita la acusación de rendir culto a *varios* dioses y no a *un solo* Dios. Los hebreos no reconocieron en los pueblos paganos mínimamente una vocación monoteísta, a pesar de que, según Weil, los pueblos

[113] Gen 9: 22-23.
[114] AD, 160.
[115] *Ibid*., 167.

paganos han sido siempre monoteístas, es decir, esencialmente han reconocido un solo bien y no una multitud de bienes. El ataque a la religión judía es frontal en la interpretación de Weil, al punto que torcerá contra el judaísmo el operador teológico-político que otrora éste dirigió contra los pueblos paganos. La religión judía está, para ella, determinada por su concepción idolátrica de Dios. El motivo que impulsa su interpretación del judaísmo como religión idólatra lo hallamos en la interpretación del segundo momento relevante del mito. Weil pone un particular cuidado en la oposición enfática entre "ver" y "cubrir". Sem cubrió la desnudez de su padre marcando con ello el destino de los hebreos, y, en gran medida, de la tradición judeocristiana de Occidente. Israel no conoció la religión inspirada en la revelación de Noé-Cam, pues adoraba a un Dios revestido por la potencia, un Dios personal, nacional y guerrero. Los hebreos, descendientes de Sem, llevan la marca de la ceguera, del encubrimiento, ya que no participaron de la revelación de Noé del Padre desnudo (*nu*). De este encubrimiento originario deriva su concepción idolátrica de Dios, que para Weil resulta *confusa* e *inadecuada*. Israel, dice, sólo pudo concebir a Dios bajo el atributo de la Omnipotencia (*Toute Puissance*), pero para ella, como ya vimos, esto constituye la verdadera esencia de la idolatría. "A la revelación sobrenatural Israel opuso una negación, ya que no le hacía falta un Dios que hablara al alma en lo secreto, sino un Dios presente en la colectividad nacional y protector en la guerra. Quería el poder y la prosperidad. […] Este rechazo hizo posible el asesinato de Cristo."[116] En este pasaje, Weil nos da ya el primer perfil, aunque de forma negativa, de lo que constituye para ella el corazón de la religión genuina que debería contrarrestar el terror totalitario de su época. Si los hebreos ocultaron con su negación al Dios verdadero, se impone volver, entonces, sobre aquello negado que quedó bajo la sombra del ídolo.

En el texto titulado «Israël et les gentils» redactado entre 1940-1942, Weil continuará su interpretación sobre el carácter idolátrico del judaísmo y escribirá que "los hebreos antes de Moisés no conocieron a Dios más que como 'Omnipotente'."[117] Además, releyendo la *Historia* de Heródoto, recuerda que el historiador griego aporta un panorama religioso de su época en el que casi todos los pueblos de la tierra tienen como extraña la idea de un Dios definido por su Omnipotencia. Señala que fue en primer lugar Egipto –descendiente de Cam–

[116] *Ibid*., 166.
[117] PO, 48.

el que aportó la matriz teológica de una religión pura, cuyo espíritu irradió e impregnó a los pueblos de su vecindad, como Grecia –descendiente de Jafet, que también cubrió la desnudez del padre, pero que no se mostró reacio a la revelación, como Sem–. "Heródoto enumera una gran cantidad de pueblos helénicos y asiáticos de los cuales uno solo adoraba a un 'Zeus de los ejércitos'. Los otros rechazaban hacer de la conducta guerrera un atributo del Dios supremo, como hacían los hebreos."[118] Pero, dice Weil, Moisés también tenía que hacer de la Omnipotencia la esencia de Dios. Moisés era ante todo un hombre de Estado y como tal se sintió llamado a cubrir la verdad de la revelación de Noé-Cam-Egipto en aras de la funcionalidad política. En este punto, Weil se acerca sorprendentemente a la lectura teológico-política que tanto Spinoza como Friedrich Schiller, entre otros tantos, hicieron de la figura de Moisés. En efecto, en el *Tratado teológico-político*, Spinoza defiende que Moisés presentó a Dios como un legislador o un príncipe con el poder de castigar o premiar a los hombres, no porque esta fuera la esencia de Dios, sino porque el pueblo hebreo, acostumbrado a la esclavitud y la rudeza, no estaba en condiciones de comprender la doctrina verdadera: que Dios es el orden natural de las cosas, su principio inmanente e intransitivo. Además, para Moisés, dice Spinoza en el c. V, la tarea principal era la constitución de un nuevo derecho que diera forma al Estado hebreo. El punto esencial tanto para Weil como para Spinoza es que la Escritura, particularmente el Antiguo Testamento, no aporta una idea clara y distinta, por lo tanto, verdadera, de la naturaleza de Dios. Dentro del marco de esta religión popular, imaginativa y exotérica Dios aparece por doquier desfigurado, bajo mil veladuras para que el *vulgus* pueda aprovechar de algún modo la doctrina. Esta religión funcionalizada políticamente tiene por objeto la gobernabilidad del vulgo, su obediencia (*obedientia*).

Por otro lado, en *La Mission de Moïse* (1789), Schiller también indaga la necesidad que empujó a Moisés a concebir a Dios desde al atributo de la Omnipotencia. Para él fue una exigencia de naturaleza política la impulsó la interpretación mosaica de Dios. Moisés tenía que liberar a un pueblo de la opresión egipcia, y para tal fin tenía que dar forma y consciencia a ese pueblo, reunirlo en un solo *corpus politicum*. Se impuso, entonces, hallar el fundamento teológico del nuevo poder que quería constituir. Así, pues, resolvió sus aspiraciones en la idea de un Dios nacional Único y Todopoderoso. Esa es la justificación del monoteísmo,

[118] *Ibid.*, 50.

según Schiller, frente al politeísmo. Su hegemonía histórica no deriva de su verdad como de su efectividad política. Moisés

> No se limitó solamente a hacer este Dios nacional el más poderoso de todos los dioses, sino que lo hizo un Dios único y expulsó a todos los otros en torno suyo hacia su nada. Lo hizo propiedad de los hebreos, para conformarlo a la idea que ellos se hacían de la divinidad. Le sometió a su Dios todos los otros pueblos y las fuerzas de la naturaleza. Es de esta manera que mediante la forma bajo la cual lo presenta a los hebreos, Moisés conserva a su verdadero Dios sus dos atributos más poderosos: la Unidad y la Omnipotencia, atributos que hizo más eficaces bajo esta envoltura corporal.[119]

En consonancia con Schiller, Weil añade que, en efecto, el monoteísmo hebreo tuvo que recurrir a la imagen del Dios Omnipotente para justificar su empresa política y bélica. Y que ha sido precisamente esta configuración lo que ha llevado a Israel a la absurda idea del pueblo elegido. "La noción misma de pueblo elegido resulta incompatible con el conocimiento del Dios verdadero. Es sólo idolatría social, la peor forma de idolatría."[120] Israel, dice Weil, ha sido elegido sólo en dos sentidos: en que Jesús nació ahí, pero también ahí se le dio muerte. Sacerdotes y fariseos dieron muerte a Jesús por una razón política. Él alentaba a los desgraciados y oprimidos hacia su liberación; pero también por una razón teológica menos evidente: lo mataron porque era puro (*pur*), mas no poderoso (*puissant*). "Se lo asesinó porque no hacía más que bien. Si hubiera sido capaz de hacer morir, por una palabra pronunciada, a decenas de miles de hombres, esos mismos sacerdotes y fariseos lo hubieran aclamado como el Mesías."[121] Jesús estaba desnudo de poder y esa desnudez (*nudité)* que lo asimilaba al Padre fue el objeto de odio sobre el que se cebaron sus perseguidores hasta la muerte. Pero si Israel mantuvo esa mácula a lo largo de su historia, en la que "Dios aparece continuamente velado por el atributo de la potencia"[122], la religión del Imperio romano no sólo se encontró en el mismo estado, sino que exacerbó el error.

3.2. Cristianismo y totalitarismo.

El cristianismo, reconoce Weil con amargura, nació en un suelo poco propicio para la verdad a la que estaba llamado a encarnar. Este pesimismo religioso frente a la tradición cristiana ha hecho que algunos autores vean en Weil un *revival* del gnosticismo, pero nada más alejado

---

[119] Friedrich Schiller, *La Mission de Moïse*. *Étude sur les initiations anciennes*, trad. de F. Seippel (Paris: s/E, 1958), 46-47.
[120] PO, 51.
[121] *Ibid*.
[122] *Ibid*., 49.

de la realidad. Ciertamente su rechazo de la tradición hebrea la vuelve cercana a heréticos antiguos del calibre de Marción de Sinope o los cátaros. Marción, por ejemplo, siguiendo a Pablo en su distinción entre la Ley y el Evangelio, rechazó de tajo la posibilidad de que ambos Testamentos hablaran del mismo Dios. Para él uno era el Dios colérico, vengativo, violento; otro era el Dios de amor, misericordia y bondad.

> Marción sostenía que estos atributos no podían pertenecer a un mismo Dios ya que se contradicen entre sí: el odio y el amor, la venganza y la misericordia, el juicio y la gracia; y concluyó que, de hecho, debía haber dos Dioses: el Dios de los judíos, tal y como aparece en el Antiguo Testamento, y el Dios de Jesús, tal y como aparece en los escritos de Pablo.[123]

Weil no toma de Marción más que este prurito teológico y eclecticismo textual, así como el consecuente rechazo de la herencia judía. Sin embargo, ella nunca afirma la existencia de dos Dioses o principios metafísicos, es decir, no hallamos por ningún lado una postura dualista, todo lo contrario, en su formulación crítica del concepto de idolatría defiende el carácter monoteísta de las religiones antiguas, es decir, el reconocimiento de la existencia de un solo Dios, Principio o Bien. Además, en su pensamiento no asoma ni remotamente la complejidad mitológica gnóstica, así como tampoco el docetismo marcionita que negaba la corporalidad de Cristo y el involucramiento de Dios con el mundo. Hasta aquí Marción y los gnósticos.

Weil no sólo vio en la religión judía la errada determinación de Dios como Omnipotencia, sino también detectó esta configuración en un espectro teológico-político más amplio, al que incluso Israel, en tiempos de Jesús, estaba subyugado. Si Israel había delimitado la esencia de Dios como Omnipotencia orillado por la coyuntura política frente a Egipto, el Imperio romano llevó este paradigma hasta su conclusión radical. Será precisamente el *Imperium* el segundo momento crucial en el pensamiento de Weil para rastrear la *conjunción* entre teología y política.

Recordemos que, según la interpretación de Weil, el ser humano se haya sometido al régimen de la fuerza, que lo abre por dos flancos: el de la operatividad y el de la pasividad. Cada ser humano está abierto a ejercer la fuerza, o a padecerla. Grecia, Egipto, India, entre otros pueblos de la antigüedad, conocieron esta extraña y perversa dinámica, y la rechazaron. Sin embargo, dice Weil, romanos y judíos insistieron en ella obsesivamente, sobre todo en la experiencia del primer término: insistieron en el ejercicio del poder, en la sumisión de los otros a veces hasta el exterminio. Israel y Roma, ambos cayeron en la adoración del poder.

[123] Bart Ehrman, *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*, trad. Luis Noriega (Barcelona: Ares y Mares (Editorial Crítica), 2004), 159.

En la «Lettre à Déodat Roché», Weil escribe que "la adoración del poder ha hecho perder a los hebreos la noción de bien y de mal."[124] Esa adoración obsesiva del poder es la más baja forma de idolatría. En «Les trois fils de Noé et l'histoire de la civilisation méditerranéenne», leemos, a propósito de la valoración que Weil hace de la cultura latina:

> El Imperio romano era entonces verdaderamente idólatra. *El ídolo era el Estado*. Se rendía culto al emperador. Todas las formas de vida religiosa tenían que estar subordinadas a ese culto, ninguna podía elevarse por encima de la idolatría. Se masacró completamente a todos los druidas de la Galia. Se asesinó y aprisionó a los devotos de Dionysos acusándolos de perversión, razón bastante poco verosímil dada la cantidad de desenfreno tolerado públicamente. Se dio caza a los pitagóricos, los estoicos, los filósofos. Lo que quedó fue verdaderamente la baja idolatría, y de este modo los prejuicios de Israel transmitidos a los primeros cristianos se hallaron confirmados por coincidencia.[125]

La idolatría operó, mediante la maquinaria del Estado romano, un desarraigo total de los pueblos de la Antigüedad. Romanos y hebreos pisotearon y destruyeron a muchos pueblos movidos por su sed de bien carnal, lujuria (*luxure*) y crueldad (*cruauté*). Cuando la estima de la propia potencia y prestigio (*prestige*) depende de la humillación y el exterminio de los otros, la guerra –la gran máquina de desarraigo– se torna acuciante. Esta empresa de dominación global habría de ser llevada a término por Roma,

> a partir del *jus* –que a Weil le parece nada más que autolegitimación de la fuerza–, a la *traditio*, edificada sobre el violento desarraigo de todas las otras culturas, hasta la *religio*, comprendida ahora como la glorificación teológico-política del Estado romano y por eso mismo juzgada peor que el más manifiesto ateísmo.[126]

Como acertadamente apunta Esposito, Weil considera que no sólo el régimen del *jus* y la *traditio* latina son movilizadas para sostener la empresa imperial de dominio y desarraigo, sino que cuenta a la *religio* entre los factores más importantes para tal efecto. Y no deja de sorprender que sea precisamente el cristianismo el que queda involucrado y comprometido con la gran maquinaria del *imperium* totalitario. Pero ¿cómo podría Weil señalar al cristianismo de *conjunción* culpable con el totalitarismo, y, a la vez plantearlo como la salida y el momento del cortocircuito de éste, como su *disyunto* radical? ¿En qué sentido es el cristianismo el veneno y también la cura?

En su despliegue crítico Weil piensa sobre todo en la tradición católica-romana del cristianismo, es decir, el cristianismo de la Gran Iglesia de Occidente. No en otra forma, ya que, para ella, al final de cuentas, las diversas nominaciones del cristianismo en Occidente

[124] PO, 63.
[125] AD, 166-167. (Mis cursivas).
[126] Esposito, *L'origine della politica,* 89.

son sólo variaciones más o menos intercambiables del cristianismo católico romano. Para Weil, la Iglesia católica romana lleva la marca de su origen, al que perpetúa y actualiza a través de su historia, y, en general, a través de toda la historia de Occidente. Así, en *Lettre à un religieux* de 1942, leemos: "Israel y Roma han puesto su marca sobre el cristianismo, Israel haciendo entrar en él el Antiguo Testamento como texto sagrado; Roma, haciendo del cristianismo la religión oficial del Imperio romano, que era algo similar a lo que Hitler soñaba."[127] En efecto, para Weil toda la historia de la Iglesia y del cristianismo no es más que la repetición y actualización de los errores idólatras heredados de Israel y Roma. La adoración del poder en el registro natural decantará en la exaltación de la Omnipotencia divina en el registro sobrenatural. Esto llevará con el paso del tiempo a la preponderancia de la teología de la gloria (*theologia gloriae*) en la que el evento de la Resurrección (plenitud divina) tendrá prevalencia sobre el de la Encarnación y la Crucifixión (kénosis divina). En un tránsito que va de lo teológico a lo social e histórico, la idolatría de Israel y Roma –en los que la raza y el prestigio de la colectividad eran los objetos de adoración– pasará a tener en el cristianismo a la Iglesia misma como ídolo.

> Todo sucede como si con el tiempo se hubiera visto no ya a Jesús, sino a la Iglesia como siendo Dios encarnado en este mundo. La metáfora del "cuerpo místico" sirve de puente entre las dos concepciones. Pero hay una pequeña diferencia: y es que Cristo era perfecto, en tanto que la Iglesia está contaminada por una cantidad de crímenes.[128]

Por último, Weil detecta un dispositivo de exclusión propio de la Iglesia católica, similar al de las facciones políticas y tal vez, sospecha Weil, el predecesor teológico de la exclusión política: el *anathema sit*. Este sintagma tendrá una gran relevancia dentro de la crítica weiliana al cristianismo católico. La Iglesia, piensa Weil, ha puesto de manifiesto su raigambre totalitaria en el uso del *anathema sit*. La Inquisición, la persecución y el adoctrinamiento más o menos coercitivo de los hombres sólo son sus instanciaciones históricas más descarnadas.

3.2.1. *Anathema Sit* y (falso) catolicismo.

La reflexión en torno al dispositivo teológico del *anathema sit* es uno de los temas centrales de la *Lettre à un religieux*. De hecho, podríamos decir que toda la carta es una contestación a la religión perfilada por las cláusulas del concilio de Trento, así como un ferviente alegato

[127] LR, §18, 49-50.
[128] *Ibid*., §14, 44.

en favor de un verdadero cristianismo católico (*universal*). De las cláusulas del concilio, dice Weil, se deducen dos posibles puntos de conflicto: 1) aceptar que las dos únicas fuentes de la revelación son las Sagradas Escrituras y la Tradición, y aceptar también que sólo la Iglesia y el Magisterio son las únicas autoridades facultadas para llevar a cabo interpretaciones de dicha revelación; 2) aceptar que sólo los sacramentos administrados por la Iglesia llevan al hombre hacia la gracia (*grâce*). Ambos puntos conflictivos derivan del dispositivo del *anathema* como un operador de exclusión. Anatemizar algo es maldecirlo, expulsarlo del ámbito de la existencia, hacia una zona de silencio (*zone de silence*). Este mecanismo de exclusión es propio de la violencia monoteísta judeocristiana impuesta a las otras formas religiosas no cristianas. En efecto, lo que se juega en los dos puntos señalados por Weil es la legitimidad de las formas religiosas heterocristianas, la validez de sus interpretaciones.

Ante la univocidad religiosa que pretende el ídolo monoteísta, Weil realiza una *traducción* radical de los contenidos religiosos, simbólicos y mitológicos del cristianismo y de las religiones precristianas. El concepto de *traducción* lo tomo de Jan Assmann, *Violencia y monoteísmo* (2014). En esta obra Assmann pone en el centro de la discusión el papel que la religión ha jugado en la elaboración de la imagen del enemigo político y en el desencadenamiento de la violencia. La religión, afirma Assmann, se ha convertido en un detonador de violencia, porque ha devenido en primer lugar un generador de extrañamiento e incomunicabilidad. Retomando las posturas de Oswald Spengler y Samuel P. Huntington sobre las culturas y su concepción de éstas como mónadas cerradas, heterogéneas e incomunicadas, Assmann las somete a crítica y afirma que, la "única verdad de ese enfoque es, sin lugar a dudas, el hecho de que las culturas hacen a los hombres más diferentes de lo que lo son por naturaleza."[129] Recordando a Erik H. Erikson, Assmann escribe que, con el extrañamiento cultural, que Huntington y Spengler ven como el destino inevitable de la humanidad, surgieron a la par *técnicas comunicacionales de traducibilidad* para superar esa pseudoespeciación cultural. Para el egiptólogo alemán, la religión politeísta constituyó en la Antigüedad el medio más recurrido para operar esa traducibilidad e intercomprensión intercultural.

> La gran realización civilizacional de las religiones politeístas residía en la articulación de los poderes a los que el hombre se creía expuesto, respecto a ciertas figuras, nombres y funciones. Eso es lo que hacía posible la puesta en relación de las divinidades de un grupo humano con

[129] Jan Assmann, *Violencia y monoteísmo*, trad. Mayka Lahoz (Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014), 21-22.

> las de otro y, en consecuencia, la traducción mutua. […] Mientras el prójimo creyera en dioses, podía uno fiarse de él.[130]

Sin embargo, eso cambió con el advenimiento de los sistemas monoteístas. Desde la lógica del *monoteísmo*, no puede haber traducibilidad de los contenidos religiosos sin exponerlos a degradación y corrupción, es decir, sin comprometer su valor de verdad. La verdad no puede habitar en un sistema por principio mentiroso y corrupto. El operador central dentro de esta lógica es la idea de *revelación*, como concesión plena, exclusiva y única de la verdad. "Esas nuevas religiones se apoyan en un nuevo concepto enfático de la verdad, asociado con la idea de revelación y que bloquea la forma antigua de traducibilidad."[131] La postura de Weil coincide en varios puntos con la crítica de Assmann al monoteísmo. Según Weil, el cristianismo católico romano es sólo una instanciación radicalizada de la univocidad religiosa a la que aspira el monoteísmo idolátrico. Para ella, el dispositivo de la condena y la censura de la diferencia delata la aspiración absolutista, el carácter intolerante, monológico y totalitario del cristianismo católico. Es necesario insistir que en este punto de su crítica al monoteísmo judeocristiano y a la Iglesia católica, Weil entiende el totalitarismo de una manera muy específica. Para ella, la jurisdicción de la Iglesia en materia de fe es positiva "en la medida en que impone a la inteligencia una cierta disciplina de la atención"[132] y negativa "en tanto que impide a la inteligencia, en la investigación de las verdades que le conciernen, usar con una libertad total la luz difusa en el alma en la contemplación amorosa. La libertad total en su dominio es esencial a la inteligencia. La inteligencia se debe o ejercer con una libertad plena, o callar."[133] Es decir, para Weil la nota esencial de todo sistema totalitario, político o religioso, es que lleva a cabo un atentado contra las facultades humanas, particularmente contra la atención (*attention*) y la inteligencia, las únicas facultades que abren al hombre un contacto verdadero con la realidad sobrenatural. Mediante el dispositivo teológico del *anathema sit*, la Iglesia pretende coaccionar la inteligencia en la aceptación de los dogmas de fe, privándola de su libertad de reflexión, elección y decisión, todo ello, señala Weil, ha derivado en una enfermedad de la inteligencia en el cristianismo.

> Dondequiera que exista un malestar de la inteligencia, hay opresión del individuo por el hecho social, el cual tiende a devenir totalitario. En el siglo XIII especialmente *la Iglesia ha establecido el origen del totalitarismo*. Por eso ella no carece de responsabilidad en los

[130] *Ibid*., 24.
[131] *Ibid*., 25.
[132] LR, §28, 69.
[133] *Ibid*.

> acontecimientos actuales. Los partidos totalitarios se han formado por el efecto de un mecanismo análogo al uso de la fórmula *anathema sit.*[134]

El mecanismo del *anathema sit*, como medio de exclusión y condena, descubre, para Weil, el falso catolicismo de la Iglesia, ¿cómo puede ser católica una religión que opera por excepciones y exclusiones? El carácter católico (universal) del cristianismo es una exigencia de la Iglesia como cuerpo social, es decir, su catolicidad ha sido y es por derecho, no de hecho. A. Rebecca Rozelle-Stone recuerda que, en la evaluación weiliana la Iglesia católica aparece como un prototipo de la teología-política por venir, y no podría ser de otro modo, dado que para Weil la Iglesia como institución social es una herencia del Imperio romano. En el mismo sentido, Roberto Esposito escribe que en oposición a Arendt, en Weil el hitlerismo no es un acontecimiento extrapolítico, sino que hunde sus raíces en la tradición teológica política occidental. Es sólo una actualización de su principio. El modelo de teología política católico romano es ya su predecesor.

No obstante, cuando la inteligencia es ejercida con libertad en el campo de la religión, sin el peso y la ofuscación de ídolos y dogmas, encuentra elementos de fondo comunes a todas las tradiciones religiosas. Comienza a traducir. A tender puentes comunicantes para salir de su encierro. A propósito del cristianismo Weil fijará su atención sobre todo en la idea de la Encarnación como kénosis divina originaria. Pero no solo este aspecto de la tradición cristiana será movilizado dentro de su proyecto de traducción, en él hallamos también su original hermenéutica del mito bíblico y su trabajo sobre la doctrina de la *creatio ex nihilo*. Sostendrá de igual forma, en un tono espinosista, que cada religión precristiana conoció de Dios determinados atributos, es decir, tuvo sus propias revelaciones y textos sagrados, así como sus propias formas sacramentales, esto en claro rechazo de la lógica del *anathema sit* y a las cláusulas del Concilio de Trento. Cada pueblo de la antigüedad realizó su vocación sobrenatural.

> Vocación de cada pueblo de la Antigüedad: un aspecto de las cosas divinas (salvo los romanos). Israel: Unidad de Dios. India: asimilación del alma a Dios en la unión mística. China: modo de operación propio de Dios, plenitud de la acción que parece inacción, plenitud de la presencia que parece ausencia, vacío y silencio. Egipto: inmortalidad, salvación del alma justa después de la muerte, por la asimilación a un Dios doliente, muerto y resucitado, caridad con el prójimo. Grecia (que sufrió mucho la influencia de Egipto): miseria del hombre, distancia, trascendencia de Dios.[135]

[134] *Ibid*., 70. (Mis cursivas).
[135] FG, 77.

Este es uno de los escasos lugares dentro de su obra en los que Weil concede una apreciación positiva, aunque fugaz, de la religión judía. Sin embargo, su postura ante el monoteísmo de corte católico romano permanecerá inamovible. El Imperio, a fuerza de ser mundano y a fuerza de haberse inficionado de los elementos más corruptos de Israel, permaneció en el error de Sem y Jafet, es decir, en la insistencia obsesiva de la Omnipotencia divina. Era natural, ellos mismos eran hombres que no fueron más allá de lo natural. Eran hombres que, ante todo, querían el poder, revestir su desnudez con él.

3.3. *Religio Duplex*. Exoterismo y esoterismo en Weil.

Volviendo al pasaje bíblico de Gen 9: 22-23, Weil extrae una segunda conclusión de su lectura. Si, por un lado, afirma que una noción de Dios como Omnipotencia logró imponerse con el correr del tiempo en los pueblos de Occidente; por otro, Weil nos dice que a la par de esa vertiente siempre se mantuvo viva –aunque en lo secreto– la religión derivada de Noé-Cam. Es decir, en última instancia, en el marco de su crítica al cristianismo, Weil defiende la existencia de una religión doble (*religio duplex*), o para ser más precisos, de un cristianismo doble, cuyos polos se mantienen en perpetua tensión en el devenir de la historia. Pero ¿qué debemos entender por este sintagma de *religio duplex*? Jan Assmann escribe que este concepto de las religiones dobles nace en el siglo XVII, aunque el origen de la idea puede ser retrotraído hasta la recepción e interpretación griega de la escritura y la religión egipcia, de hecho, es esta recepción griega la que comienza el equívoco interpretativo de la religión egipcia como *religio duplex*. A pesar de ser un equívoco, Assmann escribe que la idea de las religiones dobles aportará un interesante modelo interpretativo para el estudio de la religión que transitará diversos momentos. En Platón, por ejemplo, se desdoblará en la idea de la religión popular que "se refería a la «apariencia», pues descansaba sobre la opinión de la plebe, a la que sólo se transmitía la verdad en imágenes y fábulas. La religión filosófica de los iniciados estaba dedicada al «ser», a la búsqueda de la verdad, al margen de las opiniones convencionales de la plebe."[136] Después en el s. XVII se hará de esta idea una glosa política que desdoblará la polaridad como teología política, por un lado, y teología natural, por otro. "La religión popular era un medio de gobierno para crear Estados y disciplinar a la plebe"[137],

[136] Jan Assmann, *Religio Duplex. Misterios egipcios e Ilustración europea*, trad. Sandra Chaparro (Madrid: Ediciones Akal, 2017), 307.
[137] *Ibid.*

es decir, la teología política será vista como la funcionalización de la religión al servicio del gobierno, mientras la teología natural será entendida como el núcleo originario de la religión y reservada para el conocimiento de una élite de iniciados. Posteriormente, la idea de la *religio duplex* se formulará en la posmodernidad como doble pertenencia. Los sentidos que me interesa mantener aquí son los que brotan de la interpretación platónica de la doble religión (religión del ser/religiones de la apariencia), así como la lectura política del siglo XVII (teología política/ teología natural).

Para Weil, como para Spinoza en el *Tratado teológico-político*, la religión muestra una faceta doble, se escinde, en sus orígenes –que curiosamente, en ciertos momentos de su obra, Weil retrotrae también hasta Egipto, como modelo paradigmático– en dos dimensiones que coexisten en una perpetua tensión: religión pública y religión privada, institución social e intuición espiritual. Iglesia y mística. Sin embargo, Weil considera que el ocultamiento que implica la dimensión exotérica no va ligado tanto a la prudencia política del gobierno, con el fin de la conservación de la comunidad política misma como un bien común, sino que se enlaza al neto propósito del dominio. Resulta para ella patente que en los pueblos orientados a la potencia, como Roma, Israel o la Alemania nazi, hay una pronta funcionalización política de la religión, que no apela a la salvación de la comunidad política y al bien común como *ultima ratio*, pues ya de hecho esa comunidad no es por sí misma un bien común, sino de unos cuantos; sino, a veces descaradamente, a la pura conservación e incremento del propio poder, del prestigio, de la grandeza nacional, etc. La recepción platónica de la *religio duplex* como división entre religión del ser oculto y religiones de las apariencias también se mantendrá en Weil, sobre todo en su trabajo sobre algunos pasajes de *República*, como demostraré más adelante.

Por último, aunque es cierto que Weil concede valor de verdad a los sistemas religiosos más dispares, también advierte que más allá de la mitología y exoterismo imaginativo religioso se extiende un espectro oculto que los unifica y que las formas religiosas fungen sólo como sus símbolos o carcazas externas. En este punto, la postura weiliana sobre la doble religión se acerca sorprendentemente al *perenialismo* filosófico, que postula la existencia de una Tradición Primordial, de la que se desprenden, como fragmentos, las diversas tradiciones filosóficas y religiosas, y que, incluso, esta Tradición Primordial puede actualizarse en diversos tiempos y lugares y bajo las formas religiosas-filosóficas más

variadas. Basta ver, al respecto, el sólo inicio del texto «À propos de la doctrine pythagoricienne», así como su ya citado trabajo sobre los tres hijos de Noé, en los que postula la existencia de una dimensión esotérica del cristianismo que empata con tantas otras tradiciones de la Antigüedad. En este sentido, escribe Antoine Faivre (1992), debemos entender *esoterismo* como "la búsqueda de la «Tradición Primordial»"[138]; pero también, y de forma paralela, como una orientación del conocimiento que pone el acento en la dimensión experimental, en lo mítico y lo simbólico, "más que en las formas de expresión de orden dogmático y discursivo."[139]

Sin embargo, y como prevención preliminar respecto al uso de "esoterismo" que hago en este trabajo orientado a la interpretación del pensamiento de Weil, no debe entenderse que ella defiende un *exclusivismo gnoseológico* de corte sectario-gnóstico, en el sentido de una revelación exclusiva a determinados grupos humanos, y menos aún afirmo la simpatía de Weil por movimientos esotéricos de su época, tales como las sociedades secretas, la teosofía, etc., o, en nuestros días, grupos sectarios y cultos con las doctrinas más variopintas, que se presumen como detentadores de una verdad secreta a la que se accede mediante iniciaciones graduales. Por último, como ha indicado Heinz Robert Schlette (1996)[140], será frecuente en la obra weiliana hallar esta tensión entre exoterismo y esoterismo religioso, la cual, posteriormente, será formulada por Weil en los términos de una filosofía del lenguaje religioso. En la «Lettre IV» compilada en *Attente de Dieu* bajo el sugerente título «Autobiographie», ella habla de un lenguaje de la plaza pública y un lenguaje de la cámara nupcial, o de un lenguaje colectivo y un lenguaje individual, para diferenciar los registros lingüísticos de dos experiencias bien distintas. De hecho, llega a afirmar ahí que en los Evangelios Cristo tiene estos dos modos distintos de hablar. "Cristo mismo, que es la Verdad misma, si hablara frente a una asamblea, tal que un concilio, no tendría con ella el mismo lenguaje que tenía, cara a cara, con su amigo bien amado."[141] No obstante, antes de esta elaboración, la tensión de la *religio duplex* es radicalizada por Weil en la clásica oposición

[138] Antoine Faivre, *L'ésotérisme*, (Paris : Presses Universitaires de France, 1992), 7.
[139] *Ibid*., 6.
[140] *Cf*. Heinz Robert Schlette, "The Language of the Marketplace and the Language of the Nuptial Chamber: The Theological Significance of a Distinction in the Philosophy of Language", en John M. Dunaway y Eric O. Springsted eds. *The Beauty that Saves: Essays on Aesthetics and Language in Simone Weil*, (Georgia: Mercer University Press, 1996).
[141] AD, 46.

entre un conocimiento dogmático-discursivo, permeado por las elaboraciones espurias e imaginativas de la teología política, y, por lo tanto, inadecuado; y una *cognitio Dei experimentalis*. Si el Dios-ídolo de la tradición judeocristiana se muestra impúdicamente en el registro de la potencia hasta quedar revestido por su semántica, es necesario atravesar esa superficie, ir atrás de ella, hasta arribar al fondo que el ídolo oculta y sobre el cuál se erige, opaco. Weil se impone transitar, desgarrando las veladuras que lo encubren –en un ejercicio de purificación que toca al ateísmo y a la iconoclastia– hacia el Padre desnudo y oculto.

3.4. …a vuestro Padre que está en lo secreto.

Weil defiende el libre ejercicio de la inteligencia como un principio fundamental para la vida religiosa del hombre, y en esto está de acuerdo con Spinoza, para quien es indispensable su ejercicio con el fin de combatir los prejuicios y la superstición. Sin embargo, en materia religiosa no es la última instancia a la que se puede llegar, en este sentido Weil sobrepasa los planteamientos del mismo Spinoza. De hecho, ella parece tener consciencia de esta ruptura cuando habla en el *Cahier VIII* de la meditación ultra-espinosista (*méditation ultra-spinoziste*) que su pensamiento emprende sobre el mundo y Dios. Será esta meditación la que le abrirá la vivencia y comprensión del núcleo de la mística, del cristianismo en su dimensión esotérica y el Dios que habita ese espacio.

Igual que toda la tradición mística cristiana y no cristiana, Weil afirmará un elemento "irracional" en la vida religiosa. Esta irracionalidad hallará su plasmación en sus ideas crípticas sobre Dios. Fuera del registro de la tradición cristiana, atravesada por la semántica de la potencia, Weil suele referirse a Dios como un Dios oculto (*caché*), secreto (*secret*), ausente (*absent*). Puesto en términos de la fenomenología de la religión, estas nominaciones refieren al *Mysterium*, cuya determinación se torna inexpresable dentro de las categorías de la teología de la potencia y de la gloria (*gloire*), pues, como veremos, en Weil la experiencia mística es asimétrica, y aún más, desborda, hasta su negación misma, la configuración teológica del Dios Omnipotente, desvelando el fondo y el modo de ser esencial de Dios que la teología de la Omnipotencia vela.

En este sentido pasajes evangélicos como los de Mt 6: 4, 6, 18, en conjunción con pasajes platónicos de *República*, *Banquete*, *Gorgias*, etc., resultarán cruciales para el recodo místico en el pensamiento de Weil. Ella citará Mateo con frecuencia en varios lugares de su

obra, enfatizando su concepción del Dios oculto. "Dios quiere permanecer oculto. «Vuestro padre que habita en lo secreto»."[142] En lo secreto, fuera de la red categorial que orquesta la teología de la Omnipotencia, ¿cómo se desvela Dios al alma? Pero hay que advertir que preguntar aquí por el desvelamiento del Dios secreto (*secret*) apunta en primer lugar a saber el cómo del contenido experiencial de Weil.

Eric O. Springsted (1996) ha dedicado un interesante estudio al papel del *Mysterium* dentro del pensamiento religioso de Weil. El norteamericano escribe que en Weil la contradicción (*contradiction*) y su concepto tienen gran relevancia. Según Springsted, ella distingue tres tipos de contradicción: la paradoja, la inconmensurabilidad y el misterio. El misterio es la forma más radical de la contradicción en el pensamiento de Weil.

> La noción de misterio es legítima cuando el uso más lógico y riguroso de la inteligencia conduce a *un impasse*, a una contradicción inevitable, en el sentido de que la supresión de un término torna al otro vacío de sentido, es decir, que plantear uno conlleva plantear el otro. Entonces, la noción de misterio, como una palanca, lleva al pensamiento al otro lado del *impasse*, al otro lado de la puerta imposible de abrir, *más allá del dominio de la inteligencia*, por encima. Pero, para llegar más allá del dominio de la inteligencia, es necesario haberlo atravesado hasta el final, y esto siguiendo una vía trazada con rigor intachable.[143]

En Weil el *Mysteirum* no es sólo una categoría que el pensamiento despliega para aproximarse a aquello que lo supera. Para ella el *Mysterium* realmente se encarna, se torna tangible al cuerpo, a la inteligencia y al alma. Es algo que se deja experimentar en diferentes niveles al ser humano, pero siempre de manera contradictoria, desgarradora. "Es la misma verdad la que entra en la sensibilidad carnal por el dolor físico, en la inteligencia por la demostración matemática y en la facultad de amor por la belleza."[144] El Dios oculto que se torna carne, que se dona en la carne de la Creación, deja sentir su desgarramiento propio al ser humano como contradicción física en el plano sensible; como necesidad inteligible en el pensamiento; y en su registro estético se manifiesta como orden, belleza (*beauté*). Este conocimiento de la vida, que se pone a habitar la contradicción y deja que la contradicción habite la carne, el pensamiento y el alma, y en ese habitar halla la sabiduría, fue cercano a los griegos, y fue plasmado virtuosamente por la experticia trágica en la máxima esquilea πάθει μάθος. "Zeus puso a los mortales en el camino del saber, cuando estableció con fuerza de ley que se adquiera la sabiduría con el sufrimiento."[145] Weil tomará este pasaje como una

[142] LR, §25, 62.
[143] CS, 79-80. (Mis cursivas).
[144] PO, 112.
[145] Esquilo, *Agamenón*, vv. 177-179, en *Tragedias*, trad. B. Perea (Madrid: Editorial Gredos/ RBA, 2015), 166.

verdad irrenunciable. La Creación, concebida como el plano de encarnación y experiencia del *Mysterium*, también constituye un plano de mediación (*médiation*), en el que los opuestos se tocan sin disolverse, sino que permanecen en una tensión armónica, sacramental e inter-comunicante. Como ya vimos, para Weil la Creación misma tiene la estructura de la Cruz, de la Encarnación, y en esto radica su misterio (*mystère*). Es justamente este misterio el que la impulsa a sobrepasar no sólo las categorías de la teología del Dios Omnipotente, sino también una de las fuentes elementales de su pensamiento, la filosofía de Spinoza.

Spinoza pensaba que la doctrina de la Encarnación era irrelevante para la salvación humana, por lo que, en los dogmas de la fe universal, o dogmas de la religión de la razón, expuestos en el c. XIV del TTP, Spinoza no la incluyó, pues no era una condición necesaria para la salvación y *oboedientia* del hombre. La fe universal, dice Spinoza, "no exige expresamente dogmas verdaderos, sino los necesarios para la obediencia"[146], para la salvación. La inquietud teológica de Spinoza frente a la doctrina de la Encarnación radica en la contradicción onto-lógica que implica de fondo y que la inteligencia rechaza como absurda. Para el filósofo de Ámsterdam resulta inconcebible que lo infinito pueda asumir la forma de lo finito, lo finito es sólo una expresión de la suma potencia de lo infinito, pero no es, estrictamente hablando, una identificación suya, sostener lo contrario es tanto como afirmar que un círculo puede asumir la naturaleza de un cuadrado. En fin, para Spinoza no es lógico afirmar que una cosa creada pueda "expresar real o verbalmente la esencia o la existencia de Dios o explicarla a través de su persona, diciendo en primera persona 'yo soy Jehová, tu Dios'."[147] En contraposición, Weil verá la doctrina encarnacionista como uno de los momentos trascendentes de la teología cristiana, pues, de forma totalmente contraintuitiva, nos abre a la experiencia y concepción de un Dios oculto. Un Dios, además, impersonal. Es necesario apuntar que Weil no toma *à la lettre* la doctrina cristiana de la Encarnación. En su formulación clásica, dicha doctrina enfatiza la asunción carnal humana de Cristo, es decir, su existencia histórica en la persona de Jesús. Aunque Weil mantendrá este sentido en el que sobresale por mucho la idea de un Dios personal, reinterpretará la doctrina de la Encarnación en un sentido estoico-cósmico. Así, el Hijo encarnado en el que piensa Weil y que el ser humano experimenta en la vida cotidiana como desgarramiento

[146] Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, trad. Atilano Domínguez (Madrid: Alianza Editorial, 2014), XIV, 4, 382.
[147] *Ibid*., I, 2, 98.

perpetuo de la plenitud del Absoluto, como la contradicción total de Dios que nos mantiene en la existencia, es el Hijo-Creación. La Creación es para ella el verdadero Hijo mediador (*metaxý*) de Dios. En la cotidianeidad de la existencia vivimos en él y lo experimentamos como necesidad, como el orden necesario e inmanente del mundo. Pero también como un Dios desgarrado y sufriente, de cuya Pasión y desgarramiento en carne participamos nosotros día a día, pues su Encarnación es verdaderamente el tejido que da consistencia a nuestra existencia. La experiencia de la Creación como Encarnación, como Dios vuelto necesidad inmanente, constituye uno de los dos núcleos de la mística weiliana y una de las variaciones más audaces que Weil hace de la teología cristiana a la luz del pensamiento de Spinoza. En último análisis, el contacto más significativo que el ser humano tiene con Dios y que se da en su vida cotidiana es el contacto con su *Corpus Mysticum*. Es decir, la mística weiliana no plantea en primer lugar una experiencia de tipo místico en la que se da un encuentro íntimo entre *persona humana* y *persona divina*, tal como suele plantear la tradición de la mística cristiana que, piensa además, a la persona humana depotenciada, en cierta forma, por un proceso ascético, pero a la persona divina plena de potencia. La mística weiliana por sus propias conclusiones se perfila como una *mística de lo impersonal*, y es Cristo el que le da la clave para su formulación.

> Cristo es la mediación misma, la harmonía misma. Filolao dijo: 'Las cosas que no son ni de la misma especie ni de la misma naturaleza ni del mismo rango tienen necesidad de ser encerradas bajo llave, por una harmonía capaz de sujetarlas en un orden universal'. Cristo es esta llave que guarda juntos al Creador y la creación.[148]

Pero, lamenta Weil citando un pasaje evangélico, los doctores de la ley han ocultado la llave que abre el misterio al ser humano. Por doctores de la ley Weil tiene en mente toda la maquinaria teológico-política occidental, en la que Dios mismo es arrojado a una zona de silencio. Tras ese arrojamiento, tras ese encubrimiento ocupan el zócalo vacío que deja tras de sí fuerzas idolátricas que erigen sucedáneos suyos. La política, la teología misma, en su orientación inmunitaria se tornan idólatras.

Esta teología idolátrica no puede aceptar que Dios habite este mundo bajo la modalidad de su Encarnación, por eso ha dejado de lado, hasta cierto punto, el evento de esta. Weil piensa que resulta sintomático dentro de la teología su casi total repudio de la Pasión. La teología cristiana acepta la Encarnación y la Pasión, a condición de que sean relegados

[148] IP, 163-164.

como eventos de segundo orden. Bajo la teología de la Resurrección y de la Gloria, el Dios sufriente y autovaciante queda eclipsado, oculto, y con Él la Creación misma pierde su estatus de cuerpo místico, desdibujado su cariz divino no es más la modalidad concreta bajo la que se revela el *Mysterium*, sino un puro ámbito de fuerza cuya dinámica hay que calcar en todas las relaciones que establece el ser humano: consigo mismo, con la naturaleza, con los otros, con Dios, todo queda configurado según el paradigma de la fuerza. Weil preconiza, entonces, volver, precisamente, a esos puntos ciegos dejados fuera de la luz prístina de la teología judeocristiana. Pero volver a ello no desde la simple especulación teológica, sino desde lo vivencial de la vida cotidiana, es decir, para ella el *Mysterium* exige ser actualizado experiencialmente en el mundo, en su contextura de gravedad, de desgracia, sin escapes imaginarios e inmunizantes. Solamente el pesado martillo de la necesidad es capaz de romper el orden discursivo y simbólico de la teología-política occidental. En este sentido, la Creación es mediación (*metaxý*) hacia el Dios oculto. "La armonía es definida por los pitagóricos como unidad de contrarios. El primer par de contrarios es el constituido por Dios y la creatura. El Hijo es la unidad de estos contrarios, la media geométrica que establece entre ambos una proporción: es el Mediador."[149]

En varios pasajes de su obra Weil dirá que la Creación tiene la cualidad de ser puerta (*porte*), remarcando con ello nuevamente el carácter oculto del Dios verdadero al que se dirige, así como su intersticialidad y su horizontalidad frente a la verticalidad pétrea del ídolo. La puerta sagrada se abre a condición de soportar su cercanía y contacto fulminante: "toda clase de dolor, y, sobre todo, toda clase de desgracia bien conllevada como es debido, nos transporta al otro lado de la puerta, […] con la cara vuelta hacia lo alto, rompe uno de los velos que nos separan de la belleza del mundo y de la belleza de Dios."[150] Ese velo que la mirada atenta rompe es el que Sem y Jafet colocaron sobre la desnudez del Padre, para ocultarla, es el manto espeso de la teología del Dios Omnipotente. Weil escribe que, una vez desgarrado el velo, la contextura del mundo muestra dos caras al ser humano. Aquella de la necesidad cuya maquinaria aplastante arroja al hombre a la desgracia, pero también otra que sólo se alcanza mediante una contemplación atenta. La clave está en el uso que el hombre haga de la experiencia de la desgracia. "El efecto principal de la desgracia es que obliga al

[149] *Ibid.*, 28-29.
[150] *Ibid.*, 164.

alma a gritar 'por qué', tal como hizo Cristo mismo, y a repetir este grito sin descanso, salvo cuando el agotamiento lo interrumpe. No hay respuesta."[151] Llevado hasta este reducto de la existencia por el abrumador peso de la necesidad, el ser humano, su inteligencia, toca un *impasse*, un callejón sin salida. Si el hombre no se fabrica una respuesta imaginaria a la medida de su circunstancia y de su mediocridad, si calla y espera con atención (*en attente*), la puerta se abrirá un día y este mundo que habita le mostrará su otra cara.

3.5. Atención y *Décréation*.

Como vimos al final del c. II, imaginación y vida social guardan una fuerte complicidad ya que ambas llevan a cabo una operación de inmunización del yo, el centro imaginativo. Es necesaria, entonces, otra facultad para llevar a cabo un contacto verdadero con la realidad, una facultad que el fulgor de las masas humanas tiende, ordinariamente, a cancelar, pues es ante todo una facultad que exige soledad para su ejercicio, soledad y libertad. Weil llama a esa facultad atención (*attention*). La atención es a la realidad y al ámbito de lo impersonal y sobrenatural, lo que la imaginación es a la colectividad y al ámbito de lo natural y lo personal. De hecho, Weil contrapone ambas gestiones de una manera terminante: ahí donde opera la imaginación y sus ídolos, no puede tener cabida la atención y el contacto con la realidad. En suma, es imposible el paso de lo natural-personal hacia lo sobrenatural-impersonal. "El pasaje hacia lo impersonal no se opera más que por una atención de una cualidad rara y que no es posible más que en la soledad moral. No se lleva a cabo nunca en aquel que se piensa a sí mismo como miembro de una colectividad, como parte de un 'nosotros'."[152]

Para Weil, el nosotros y sus construcciones (ficciones) políticas y sociales nunca tocan la realidad, pues su condición de existencia se fundamenta en su evasión, su inmunización frente a ella. La comunidad humana es, en este sentido, una comunidad definida por el prestigio (*prestige*). El prestigio da contextura a su orden, a su existencia. Resulta llamativo que Weil no haya utilizado en sus largos comentarios a *República* otro término menos ambiguo, por ejemplo, *réputation* o *statut social* y en cambio haya optado por recurrir a *prestige*. "*Prestige*" puede ser traducido como "prestigio", en el sentido de reputación o estatus social; pero también como "prestidigitación", en el sentido de ilusión o

[151] *Ibid.*, 167-168.
[152] EL, 17.

magia, engaño, algo artificial y fabricado con la finalidad de la mentira. Weil quiso sintetizar en este término no sólo su concepción sobre la vida social como una vida de apariencias, sino también el hecho de que ésta se instala en un ámbito evadido del ser, del ser necesario de la realidad. La magia de la imaginación es, por otra parte, un mal irreductible, que tiene cierta utilidad para la vida social humana. En este punto la concepción de Weil se acerca mucho a la de Nietzsche, para quien el hombre "ansía las consecuencias agradables de la verdad, aquellas que mantienen la vida; es indiferente al conocimiento puro y sin consecuencias e incluso hostil frente a las verdades susceptibles de efectos perjudiciales o destructivos."[153] Es por esta necesidad de ilusión que la mentira adquiere un carácter vinculante y envolvente en la comunidad humana, se impone un "compromiso de mentir."[154] Para Weil como para Nietzsche, el hombre se obliga a este compromiso de mentir, a la dinámica del prestigio, como un mecanismo evasivo y autoinmunizante frente al fondo insoportable de la vida, un fondo trágico, en el que impera sólo la necesidad ciega. Weil afirma que esta tarea inmunizante frente a la realidad es llevada en diferentes frentes que buscan su ocultamiento. La política, la ciencia, el arte, la religión, todas tienen esta vocación al prestigio, a la construcción de órdenes imaginarios.

> Pero ¿qué cosmos se puede perfilar dentro de las fronteras de lo que Simone Weil llama la colectividad? Los esfuerzos por convertir a la sociedad en un orden, tales como los que promueven las ciencias sociales desde hace un siglo, testifican la vacuidad del nuevo vínculo. Simone Weil señala a menudo la necesidad de subrogar los lazos perdidos con falsas religiones, falsos vínculos. En su época, en las primeras décadas de este siglo, la necesidad puramente imaginaria de un nuevo cosmos se manifestó en las nociones de "religión civil" o de "conciencia colectiva". O, como en la Alemania prenazi, con un llamamiento anacrónico a los mitos de la tierra y el arraigo[155].

En su vocación al prestigio la Modernidad olvida una cosa, y es que "la realidad es aquello que el método no puede prever"[156], en otras palabras, aquello que el método oculta. Esta falta es superada por la facultad sobrenatural de la atención, pues es la única que rompe el circuito de la imaginación. Este tipo de atención sobrenatural es definido por Weil en las «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu»: "La atención consiste en suspender el propio pensamiento, dejarlo disponible y penetrable al objeto […] el

---

[153] Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis M. Valdés y Teresa Orduña (Madrid: Editorial Tecnos, 1996), 21.
[154] *Ibid*., 25.
[155] Alessandro Dal Lago , "L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo", en Gianni Vattimo y Pier A. Rovatti eds., *Il Pensiero Debole,* (Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1995), 113-114.
[156] LP, 77.

pensamiento debe estar vacío, en espera, sin buscar nada, mas presto a recibir en su nuda verdad el objeto que va a penetrar."[157] En la atención se opera un vaciamiento del pleno del sujeto para que en/por ese vaciamiento de su plenitud lo excomulgado reaparezca ante los ojos. Es por este carácter vaciante, o desubstancializante, que Weil también suele llamar amor (*amour*) a la atención. En su grado más perfecto es amor sobrenatural (*amour surnaturel*). Sin duda, tras esta concepción de la atención, está su particular teología del Dios autovaciante: "al crear, Dios renuncia a ser todo, abandona un poco de su ser a lo que es otro que Él. La creación es renuncia por amor."[158] Dios mismo es Amor. Weil piensa que no es otro el tema del *Banquete*. "El amor es abdicación. Dios es Abdicación."[159] Sólo la atención amorosa lleva al alma a abdicar de sus órdenes imaginarios que la ciegan y la clava en la gravedad de la realidad.

Ahora bien, aunque los grados de perfeccionamiento de la atención serán varios y se plantearán según el esquema contemplativo platónico descrito en *Banquete* y en *República* VII, Weil llamará a este proceso atentivo y a su estadio último, decreación (*décréation*). En efecto, la reflexión sobre la atención como facultad sobrenatural y de tránsito hacia lo impersonal es ligada por Weil a otra idea central en su pensamiento, me atrevería a decir, la idea clave de su pensamiento religioso: la decreación. Como ha señalado puntualmente Anne Carson (2005), dentro la mística weiliana, decreación es un neologismo al que ella no dio la definición y el contorno conceptual riguroso, sin embargo, es muy relevante para comprender su particular mística. En cierto modo señala su "programa" de deposición del yo, de la vulneración de la plenitud imaginativa del yo. Carson piensa que Weil, en el mismo sentido que Marguerite Porete, veía en el ser humano una tarea, tal vez la más importante por cumplir: devolver a Dios lo que nos ha dado, es decir, la existencia, el propio ser que Dios ha autorizado fuera de sí. Ciertamente, para Weil, al hombre Dios le ha conferido "una divinidad imaginaria, con la finalidad de que él pueda también, aunque sea una creatura, vaciarse de ella."[160] La decreación es el proceso por el cual el hombre consolida ese consentimiento en su propia existencia, diríamos, lo actualiza, *encarnando su propio vacío e imitando con ello el autovaciamiento divino*. En el planteamiento de la decreación Weil intenta pensar el

[157] AD, 72.
[158] IP, 148.
[159] CS, 267.
[160] AD, 108.

movimiento por el cual el Absoluto desgarrado es restablecido a su plenitud. Si el Absoluto en su infinito amor opera en sí una negación radical que sostiene nuestra existencia, entonces, como una respuesta adecuada a esa donación, el ser humano debe operar en sí mismo una negación radical para que el Absoluto pueda realmente existir en su plenitud, y no como simple simulacro. Para Weil la decreación indica el horizonte sagrado en el que se inserta todo el esfuerzo de su pensamiento: establecer un vínculo entre lo natural y lo sobrenatural. "Decreación: pasar de lo creado a lo increado."[161]

Ese tránsito tiene que llevarse a cabo, sin embargo, enraizado en este mundo. La atención decreativa no tiene como intención en Weil la evasión del mundo, sino un contacto profundizado con su realidad, su núcleo más íntimo. La atención decreativa permite el paso de una experiencia profana del mundo como entramado de fuerzas despiadadas, concepción por otro lado común a la ciencia moderna y al nazismo; a otra, desde una perspectiva sobrenatural y sagrada en la que la Creación se muestra como el Hijo encarnado de Dios, el Hijo sufriente de Dios, el Hijo crucificado de Dios. Cuando la atención consigue mantenerse anclada en la cotidianeidad de la realidad de estructura contradictoria, cruciforme, esta, tarde o temprano, muestra su cara oculta. Lo que antes se experimentaba como dura necesidad, ahora aparece transfigurado como obediencia (*obéissance*). La Creación es un Hijo obediente al Padre celestial. "La necesidad es la obediencia de la materia a Dios. Así, la pareja de contrarios conformada por la necesidad en la materia y la libertad en nosotros halla su unidad en la obediencia, ya que ser libres, para nosotros, no es otra cosa que desear obedecer a Dios."[162] Imitar su perfecta obediencia y equidad, asentir a su amarga belleza, decir sí en un sentido estoico, es concretar en la existencia cotidiana nuestro destino sobrenatural. Esta es la segunda idea nuclear que Weil lee en *Timeo.* Comentando 47b, Weil escribe que

> el Verbo es para el hombre un modelo a imitar. No se trata aquí del Verbo encarnado en un ser humano, sino el Verbo como ordenador del mundo, en tanto encarnado en el universo entero. Debemos reproducir ese orden del mundo en nosotros. Ahí se encuentra la fuente de la idea de microcosmos y macrocosmos que ha obsesionado tanto a la Edad Media.[163]

Spinoza sostenía que la doctrina encarnacionista era una cosa superflua para la *oboedientia* a Dios y la salvación del alma. Weil contesta a su maestro que no hay obediencia y salvación si se pasa por alto el acontecimiento de la Encarnación, así como la experiencia y aceptación

[161] PG, 42.
[162] IP, 152.
[163] *Ibid.*, 29-30.

de ésta en la propia vida cotidiana. Es el Dios encarnado y sufriente el que nos indica el camino de la obediencia perfecta, pues Él mismo es un obediente perfecto. En un genial pasaje de las *Intuitions pré-chrétiennes*, en el que Weil interpreta el sentido de πόρος de *Banquete* 203b-204b, a la luz de Jn 14:6-7, escribe que, ciertamente, el Hijo encarnado es el Camino para la vida del ser humano. En China se lo llamaba Camino. Tras esta original cristología del Hijo-Creación, del Hijo-Mediación, del Hijo vuelto radicalmente carne, también se halla Mt 26: 26: "Tomad y comed, este es mi cuerpo." El pasaje de Hechos 17:28: "en El vivimos y nos movemos y existimos", está como trasfondo de la teología weiliana del *Dios habitable*. Por el Dios Amor somos, en su desgarro habitamos, su *Corpus* (τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου) es el alimento bendito de nuestra existencia, tal como intuyó poéticamente George Herbert, a quien Weil leyó con devoción. Dios bajo la modalidad del Hijo-Creación invita, generoso, al ser humano a degustar su carne. "'You must sit down', says Love, 'and *taste my meat*'."[164]

La experiencia y asentimiento a la realidad como Encarnación fáctica mediante la atención decreativa, constituye, en suma, la respuesta religiosa que Weil da al problema del fondo religioso del totalitarismo. El totalitarismo, dice Weil, ha nacido de una negación imposible que la Modernidad ha querido imponer a toda costa sobre la realidad: la contradicción entre bien y mal, la diferencia entre bien y necesidad, la disolución de sus límites y la persistencia y construcción de órdenes imaginarios. Frente al fracaso de la política en Occidente, Weil otorga una respuesta impolítica, pero no en el sentido que plantean autores como Esposito o Fulco, que retrotraen esa fuente impolítica a una agencia meramente ética. La esfera de lo ético es aún la esfera del sujeto contenido en su propio poder. La ética es solo algo muscular. En cambio, Weil aventura su respuesta a un más allá de los lindes de lo ético. Atraviesa hasta la esfera de la religión, hasta el núcleo denso de toda espiritualidad, hasta la mística, donde el yo imaginativo se disuelve en Otro y se da a Otro que trasciende la dualidad bien/mal, pues es el bien puro. Éste puro (*pur)* se revela como el reverso radical del poder, de la fuerza. Es el Dios oculto, el Dios Amor, un Dios redentor, pero también un Dios sufriente, que padece, pero no por efecto de la fuerza, sino por un libre consentimiento. "Ares no sujeta al Amor, puesto que la fuerza no alcanza al amor. El Amor sujeta a Ares."[165] El ser

[164] Helen Vendler, *Poems, Poets, Poetry. An Introduction and Anthology*, (Boston: Bedford Books, 1997), 59. (Mis cursivas).
[165] IP, 60.

humano está llamado a imitar, actualizando, dicho consentimiento. "Para imitar el Amor divino, es necesario no ejercer nunca la fuerza."[166]

Esta es la concepción weiliana de la mística, de su experiencia propia. La mística constituye para Weil el despliegue esotérico de la religión, su dimensión anti-idolátrica que se ubica más allá de la confusión entre bien y potencia, como su *disyunto* radical, que corre fuera del circuito de la conjunción entre teología y política. Weil es terminante al respecto, al escribir en la *Lettre* que la religión como institución social es también una veladura que es necesario atravesar para llegar a la verdad propia de toda religión. "La metáfora del 'velo' o del 'reflejo' aplicada por los místicos a la fe les permite salir de este encierro asfixiante. Aceptan la enseñanza de la Iglesia, no como si fuera la verdad, sino como algo detrás de lo cual se halla la verdad."[167] Esta dimensión esotérica del cristianismo, concebida por Weil como su núcleo místico, es, en realidad, el suelo común de todas las religiones. Diríamos, es la Tradición Primordial de las que todas arrancan, haciendo variaciones simbólicas, míticas y teológicas más o menos fieles. Si hay algo que las torna comunes a todas es la concepción compartida de un Dios autovaciante, que en su kénosis deviene impotente. Dios se somete a la necesidad del mundo que ha querido. Él mismo deviene necesidad inmanente e inviolable de su Creación. Recibida e interpretada desde el marco platónico de la *religio duplex,* en el que las religiones de la apariencia deben ser declinadas por la religión del ser verdadero, esta dimensión mística es pensada por Weil como una apertura hacia el Dios impersonal dentro del cristianismo, y más aún, como su dimensión aconfesional que lo trasciende en su particularidad. Para Weil, "los místicos de prácticamente todas las tradiciones religiosas convergen casi hasta la identidad. Constituyen la verdad de cada una de ellas."[168] Colocándose más allá del extrañamiento cultural y religioso, la mística, así concebida, da a Weil la clave de un cristianismo verdaderamente universal, que, de hecho, pone al universo en el centro de su planteamiento. Pero, remarca, para arribar a esta perspectiva sobrenatural, que nos abre a la verdad más íntima y universal, es necesario salir de las categorías imaginarias del prestigio, incluidas las religiones configuradas *ex profeso*. Fuera de esos órdenes, el hombre, empobrecido de veladuras e ídolos, se encuentra desnudo.

[166] *Ibid*., 58.
[167] LR, §14, 45.
[168] *Ibid*., §22, 53.

> La verdad está tapada […] *La verdad es secreta*. («Vuestro Padre que está en lo secreto») La verdad no se manifiesta más que en la *desnudez, y la desnudez es la muerte, es decir, la ruptura de todas las ataduras que constituyen para cada ser humano la razón de vivir*: los allegados, la opinión del prójimo, las posesiones materiales y morales, todo.[169]

Está desnudo, como Noé en su tienda. Como Jesús en la cruz, donde murió como un criminal del común, y murió así, despojado de todo prestigio, porque imitaba la justicia impersonal del padre, que hace brillar el sol para justos e injustos, y por ser puro lo mataron. Desnudo, como Dios, que viene a nosotros escondido y mudo, él mismo empobrecido de poder y prestigio. Vulnerable. Frágil.

3.6. Dios sin la potencia.

Rudolf Otto escribe en *Lo santo* (1917), a propósito del "elemento de poder, potencia, prepotencia, omnipotencia"[170] –que él técnicamente llama *majestas*, y que se halla presente en la experiencia de lo numinoso–, que tal elemento mayestático se mantiene presente incluso ahí donde la *orgé* y lo *tremendum* del numen se apaciguan, tal como sucede en la mística. De esta continuidad de la *majestas* surge en el sujeto, como su correlativo, un sentimiento de criatura, de dependencia, de nada. En la reflexión de Otto, la Omnipotencia define y determina la plenitud y esencia de Dios. Aún más, Otto remarca que en el fondo de la mística existe una aspiración perpetua de unión con la *majestas* de Dios, es decir, con su Omnipotencia.

> Todo misticismo es, en esencia […] identificación con lo trascendente. […] Pero la simple identificación no es un fenómeno místico; ha de ser, además, identificación con ese *algo superior* en realidad y poder, y a la par irracional, […] Récéjac, en su *Essai sur les fondements de la Connaissance Mystique* (París, 1897), ha notado agudamente este extremo. En la página 90 escribe: «El misticismo comienza por el sentimiento de una *dominación* universal *invencible* y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina».[171]

Weil no podría estar más en desacuerdo con una concepción así sobre la mística y su experiencia propia. En efecto, para Weil el contenido experiencial de la mística no radica en la identificación unitiva de la persona humana con la Omnipotencia de la persona divina. Esto por dos razones fundamentales. La primera de ellas es que para Weil Dios no está definido por la Omnipotencia. Como ya vimos, Weil piensa que Dios mismo, por su infinito amor, y no por su Omnipotencia, se vacía de su plenitud, se crucifica, para donar el ser y la

[169] FG, 83-84.
[170] Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* trad. Fernando Vela (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 29.
[171] *Ibid*., 33.

existencia a seres infinitamente mediocres e imperfectos. En cierto modo, en el pensamiento religioso de Weil se oponen Omnipotencia y amor. Éste es sólo posible en la medida en que aquella es negada. La Omnipotencia implica la idea de un Dios pleno e íntegro que de ningún modo se halla involucrado en su creación ni se ve afectado por ella. El amor, en cambio, nos abre a la idea de un Dios que para crear ha tenido que deponer su plenitud, y que, por lo tanto, queda sujeto a la necesidad, que él mismo ha querido. Weil sostiene, también, que la idea de una *creatio ex nihilo* que defienda la idea de un *Deus Omnipotens*, es un absurdo. Una concepción así es idolátrica. Un Dios así es un ídolo, una *idea inadaequata*, mutilada del Dios verdadero. Notemos que en el fondo Weil no está negando el atributo de la Omnipotencia. Negar la Omnipotencia a Dios sería negar la posibilidad de su negación, de su contradicción absoluta. Para Weil es fundamental, dentro de su particular lógica de la contradicción, mantener los términos contradictorios: al Dios Omnipotente y al Dios amoroso autovaciante. Sin embargo, frente a la teología de la gloria que ha perdurado a lo largo de la historia occidental y que por fin ha desembocado, en su forma secular, en la idolatría totalitaria de la potencia, Weil sostendrá de forma enfática que "Dios es bueno antes que ser poderoso."[172] Este es el conocimiento nuclear que Weil atribuye a todas las religiones precristianas. Salvo Israel, todas conocieron "que Dios es el Bien. No es Omnipotencia, sino por añadidura."[173] Los griegos conocieron esta modalidad impersonal y depotenciada de Dios. Así como sólo Israel pudo concebir un Yahvé de los ejércitos, de forma asimétrica, y como su contestación más radical, los griegos conocieron un Zeus suplicante (*Zeus Aphiktor*), tal como traduce Weil el v.1 de *Las suplicantes*, de Esquilo: Ζεὺς εμὲν ἀφίκτωρ, etc. "No Zeus protector de los suplicantes, sino Zeus suplicante."[174]

La segunda razón que llevó a Weil a formular su particular concepción del contenido experiencial de la mística es, precisamente, su programa decreativo. Lisa R. Holsberg recuerda a propósito que a un Dios vaciante corresponde un yo igualmente autovaciante. En el centro de la mística weiliana se levanta una apelación a la deposición del propio poder, del centro imaginario del yo. No es una mística que tenga rasgos exultantes o extáticos. Lo que Weil reporta de sus propias experiencias es que éstas transcurren en la tranquila lucidez de la atención decreativa –a veces, estética– anclada al mundo. Siempre van

[172] LR, §1, 17.
[173] *Ibid*., §7, 24.
[174] IP, 107.

unidas, además, a la sensación de estar clavada ella misma en la gravedad de la Creación. La deposición del propio poder es para Weil el modo adecuado que tiene el hombre de participar en el acto creativo de Dios. Es su forma originaria y propia de crear, de actuar. "«Sed perfectos como vuestro Padre que está en el Cielo es perfecto». Se trata de imitar a Dios Padre en su abdicación, cuya Encarnación es Plenitud."[175] A un *Deus impotens* corresponde un yo igualmente depotenciado. Sólo en la impotencia (*impuissance*) acontece la unidad deseada del hombre, pues sólo en ella llega a ser realmente una imagen del Padre que está en los cielos, el Dios Amor que es mediación y que por ser Mediador puede unir en una armonía sobrenatural Creador y criatura. Una religión que tenga como centro al yo imaginativo bajo la forma de la persona humana y su relación con la persona divina plena de potencia ha errado por principio, pues insiste en el error idolátrico.

Para Weil el ser humano no puede llegar a la visión sobrenatural de la religión como el que implica la decreación si antes no ha erradicado de sí al ídolo de factura católica-romana. En cierto modo, el proyecto decreativo de Weil conlleva una dimensión iconoclasta. "En la tradición mística de la Iglesia católica, uno de los principales propósitos de las purificaciones por las que el alma debe pasar es la abolición total de la concepción romana de Dios. Mientras quede alguna huella, la unión del amor se torna imposible."[176] En su formulación más radical, la mística weiliana postula que sólo mediante el paso ateísta-iconoclasta el hombre llega a tener una *idea adaequata* de Dios.

El ídolo, recuerda Weil como indicación preventiva, no puede su propio no-poder. Ahí radica la falsedad del *Corpus Mysticum* totalitario. Su operación inversa implica su muerte fáctica. Su negación despliega muerte, no vida. Para Weil, sólo lo eterno puede su propia impotencia, negarse a admitir esto es tan absurdo como negar nuestra existencia y la del mundo.

Por último, Weil hace una advertencia contra la tentación escapista que suele acompañar a la religión en su forma más baja. La renuncia al propio poder no debe ser entendida como renuncia a la vida activa. La decreación no desemboca en quietismo político. La acción efectiva en el mundo es, para Weil, el criterio fundamental de toda mística real.

[175] CS, 106.
[176] E, 182.

3.7. Después.

Weil halla el criterio de la experiencia decreativa real en Luc 6: 43-45, en Mt 12:33 y Mt 7: 16: "Por sus frutos los conoceréis", entre otros pasajes neotestamentarios. Pero, en este punto delata también su fuerte filiación espinosista. Para ella todo lo perfecto es real y todo lo real debe expresarse *necesariamente* en el mundo y de un modo efectivo. Para Weil la acción se vuelve el criterio último de la santidad y de la gracia. Una vez atravesada la experiencia decreativa, es necesario que el santo se encarne de nuevo en su cuerpo y en el mundo. Comentando *República* 519c-520e, Weil escribe:

> En suma, después de haber arrancado el alma del cuerpo, después de haber atravesado la muerte para ir a Dios, el santo debe en cierto modo encarnarse en su propio cuerpo a fin de difundir en este mundo, en esta vida terrena, el reflejo de la luz sobrenatural. A fin de hacer de esta vida terrena y de este mundo una realidad, porque hasta este momento no son más que sueños. Le incumbe acabar así la creación. El perfecto imitador de Dios primero se desencarna, luego se encarna.[177]

Estas líneas sobre la encarnación efectiva del santo en su propio cuerpo, una vez que ha atravesado la experiencia decreativa, remarcan tres intereses fundamentales del pensamiento de Weil a la hora de plantearse el problema de la acción.

El primero de ellos es de naturaleza teológica. El rechazo del mundo y la propuesta de su evasión, o su condena en un tiempo escatológico, acusan, para Weil, la inadecuación de la postura católica romana. Si las religiones del *anathema*, de la evasión mentirosa, del encubrimiento, de la condena del mundo están en la raíz de la pesadilla totalitaria, entonces una visión radicalmente opuesta podría indicarnos el camino de salida del *impasse* político en su deriva totalitaria.

Ligado al interés teológico, que busca un recodo al camino en el que las religiones de la potencia han colocado a Occidente, va uno que atañe a un problema epocal dentro del pensamiento filosófico. Tal problema fue inaugurado por Nietzsche. En efecto, la visión nietzscheana pretendía plantar una contestación radical al monoteísmo judeocristiano afirmando lo que aquel negaba, el más acá, este mundo en su sola inmanencia. Sin embargo, a pesar de promoverse como su disyunto radical, el nihilismo nietzscheano es para Weil la manifestación secular contemporánea de la perspectiva de las religiones de la Omnipotencia. En efecto, la subjetividad ilimitada sobre la que se funda el proyecto de existencia del sujeto

[177] FG, 100.

nihilista es confiada ahora a su propia potencia. En Nietzsche la Omnipotencia divina es arrebatada para el propio poder del ser humano.

Si el sujeto nietzscheano está dado libremente a la fundación de su propia existencia confiado en su potencia ilimitada, Weil contesta que no existe tal potencia sino sólo dentro del registro de la imaginación autofundante. Ya Nietzsche de algún modo reconocía la irrealidad del fundamento de la existencia, y afirmaba, a la vez, las fuerzas estéticas creadoras que permiten al hombre alzarse sobre el fondo trágico de la vida y que son expresión de su potencia, de su fuerza autofundadora. Sin embargo, una existencia estética puesta como fin es un error para Weil. La belleza (*beauté*) es una puerta, una promesa para algo más que la rebasa. Weil no insiste principalmente en las fuerzas creadoras del sujeto, –aunque en su pensamiento sí hallamos un lugar para la reflexión sobre la belleza y el arte, pero sólo como mediaciones–, insiste, en cambio, en su decreación, y no para evadirse, estéticamente, del fondo trágico de la vida y crear a modo un mundo estético que enmascare dicho fondo, sino para llegar a una experiencia profundizada de éste, hasta adherirse a él.

En su orientación hacia la potencia, la filosofía de Nietzsche denunció como ilegítima la interpretación cristiana del mundo. "El cristianismo es una insurrección de todo lo que se arrastra por el suelo contra aquello que tiene altura: el Evangelio de los 'inferiores' empequeñece."[178] Nietzsche sostiene que esta insurrección de lo bajo trasciende la elaboración moral y llega hasta su forma más decadente, es decir, su forma religiosa, que debilita, enferma y corrompe los impulsos fuertes, (auto) afirmativos del hombre. Para Nietzsche el cristianismo es la religión que lleva a su acabamiento esta tendencia corruptora de todo lo que es potente y elevado en el hombre. El cristianismo es la religión de los esclavos, de los impotentes, que falsean el concepto del Dios Omnipotente y se dan a sí mismos un Dios "digno de lástima", impotente y débil, decadente. Nietzsche, subraya Weil, a pesar de presentar su proyecto filosófico como anticristiano, coincide con el espectro de la teología cristiana en su repudio del Dios depotenciado y en su exaltación de la potencia, pensada esta vez dentro el marco de la acción humana autofundante confiada en su propio poder. El nihilismo de Nietzsche representa para Weil una versión moderna de las religiones de la potencia. En este sentido, deriva, junto al totalitarismo, de la confusión entre bien y potencia y por eso mismo es un directo heredero del cristianismo.

[178] Nietzsche, *El anticristo,* 101.

Entonces, como tercer punto de interés, el paradigma de la acción humana no puede ser pensado desde el marco de la teología cristiana, que anatemiza este mundo; pero tampoco desde un enfoque moderno como el que sostiene el nihilismo nietzscheano, en el que el más acá es afirmado desde el proyecto de la autofundación de la existencia del hombre, confiado en su propio poder. Este rechazo doble de Weil parece acusar una errada comprensión de ambas partes –tanto de la tradición cristiana como de Nietzsche– de la relación entre mundo y Dios. El cristianismo anatemiza el mundo en aras de la trascendencia divina, de su majestad y Omnipotencia. Nietzsche anuncia la muerte de Dios en su radical afirmación del más acá y de la confiada potencia del hombre. Weil rechaza los dos enfoques, pero mantiene en una contemplación atenta los términos pensados como contradictorios. Afirma al Dios depotenciado y al mundo y desde esa afirmación piensa la acción humana.

La afirmación del mundo que Weil plantea debe ser comprendida desde su idea del Dios autovaciante. Como ya señalé en el capítulo II, la Creación es vista por Weil como el cuerpo místico de Dios, su cuerpo sacramental. Desde esta perspectiva encarnacionista Weil logra conciliar, por un lado, Dios y mundo, pero también lleva la reflexión sobre la acción humana a otro terreno que escapa a la opción cristianismo o nihilismo. Aunque se los presente como contradictorios, tanto la configuración católica romana del cristianismo como el nihilismo nietzscheano hunden sus raíces en el suelo común de la idolatría de la potencia. Entonces, Weil ubica su reflexión dentro de la perspectiva de la mística encarnacionista que propone. Solamente dentro de esta perspectiva, piensa, la acción humana puede ser pensada *fuera* de los paradigmas de la potencia. En efecto, la Encarnación pone en el centro de la reflexión la contradicción absoluta de Dios como un modelo para la acción humana.

Si la mística weiliana está habitada por el Dios empobrecido de potencia y por eso mismo, vulnerable, interpela al ser humano hacia la acción efectiva como una respuesta a ese Dios en riesgo. Un Dios Omnipotente no interpela el corazón humano hacia la dulzura del cuidado, a la atención y el atender amorosos. Sólo un Dios depotenciado permite y requiere este acercamiento atento y efectivo del ser humano. Su no poder convoca, urgente, nuestro reducto de poder, el poder que está en nuestras manos, el poder que Él mismo abandonó a nuestro resguardo y que sólo alcanza su pureza efectiva cuando atraviesa su propia negación, negación en cuanto se sustrae de la dinámica de la fuerza, en cuanto se resiste a ella.

En el seno del Dios empobrecido de poder, en el nadir de la ontología que despliega, como su imagen más desgarradora, y desgarradora en tanto que concreta para nosotros, están los seres humanos tocados por la desgracia. Tocados de una forma tan brutal que se tornan invisibles dentro de la ontología social configurada según la orientación de la potencia. Weil atravesó esta experiencia en carne propia en sus años de obrera. Su tránsito entre las naves industriales le facilitó una comprensión nueva de las dinámicas del trabajo moderno, de la condición humana en una sociedad fuertemente industrializada; pero también, y sin veladuras conceptuales teológicas o filosóficas, le abrió el acceso concreto a la experiencia del Dios depotenciado en la vida cotidiana de los hombres en la fábrica. La experiencia de este espacio denso y de su tiempo penal le devolvió con una nueva intensidad el reflejo del Dios encarnado sometido a la necesidad, el Dios desnudo y mudo que se deja ver en el rostro del obrero sometido, también él, a la necesidad férrea de las máquinas, también él arrojado a una zona de silencio en la que pierde la voz.

Este contacto directo con la condición humana en la fábrica, con la carne maltratada de Dios entre las máquinas, la marcó para siempre. "He recibido ahí, para siempre, la marca de la esclavitud, como la marca que los romanos hacían en la frente de sus esclavos más despreciados con un hierro al rojo. Desde entonces me he visto siempre como una esclava."[179] Años más tarde, recordando su estancia en Povoa do Varzim, en Portugal, en la que tuvo una experiencia del tipo estético-místico en ocasión de una peregrinación de pescadores, Weil escribirá: "Ahí he tenido repentinamente la certeza de que el cristianismo es por excelencia la religión de los esclavos, que los esclavos no pueden más que adherir a ella y yo entre ellos."[180] Y como esclava se sintió interpelada por aquellos que compartían su condición de "dejados fuera". En la «Lettre V» de *Attente de Dieu,* Weil vuelve explícito este compromiso con todo aquello dejado fuera: fuera del prestigio que teje la vida social, política, intelectual. Pero también fuera de la vida religiosa: "mi vocación me obliga a permanecer fuera de la Iglesia."[181] Solamente desde ese espacio externo, que, paradójicamente, toca el nadir de la ontología de la potencia y que por eso mismo es su fondo más íntimo (pero ocultado), Weil halló, nuevamente, la palabra de denuncia y un nuevo sentido a la acción humana. Desde la zona de silencio que recorren los desgraciados cotidianamente, Weil encuentra, gracias a su

[179] AD, 35.
[180] *Ibid.*, 36.
[181] *Ibid.*, 51.

mirada atenta, la palabra que acusa la falsedad de los órdenes de la fuerza frente a la realidad del Dios depotenciado y negado. La afirmación teológica del Dios depotenciado corre pareja, en Weil, con la afirmación y el compromiso político de la existencia vulnerable y vulnerada de los desgraciados de esta vida.

En este sentido Weil escribe que si el cristianismo, en el registro en el que ella lo piensa, ha de concretar realmente su carácter universal, tiene que superar el escollo del cristianismo católico romano y del nihilismo nietzscheano. Tiene que, primero, abrazar afirmativamente este mundo, cuerpo místico de Dios. Rompiendo la lógica de la potencia y del *anathema*, debe volver a todos los estratos que, anatemizados, han quedado abajo, afuera (*hors*), adonde la luz de la teología de la gloria se rehúsa llegar y donde la potencia acude sólo para afirmarse. Únicamente la contemplación y la acción atenta fondean el alma en esta realidad negada. Cuando el cristianismo aprenda a mirar sin repudio la impotencia y fragilidad de este Dios, de este mundo y de los vivientes que gravitan en él, insustanciales y vulnerables, podrá realmente cumplir con su vocación mediadora. Pero para ello debe encarnarse, arraigarse y abandonar la idea de un Dios pleno, trascendente y Omnipotente, y colocar en el centro de su pensamiento y vida al Dios vulnerable que cuelga de la cruz, al Dios encarnado, que las religiones antiguas conocían tan bien.

Dentro de esta línea de su pensamiento, Mt 25: 35-40, en paralelo con el *Libro egipcio de los muertos*, es fundamental para comprender su mística de la Encarnación y el horizonte ético y político que se juega ahí. La pregunta de los justos, "Señor, ¿cuándo te vimos…?", indica una experiencia que el cristianismo, salvo rarísimas excepciones, no ha atravesado, y, aún más, se ha negado atravesar. "*Señor, ¿cuándo te vimos…?*" señala para Weil ese actuar sin colocarse a sí mismo ante los propios ojos, indica la actitud de atender al Dios vulnerable vuelto carne maltratada en los hombres, carne tremulante de los esclavos sometidos a la necesidad. El "Señor, ¿cuándo te vimos…?" contiene, en fin, un *imperativo impersonal*, un redireccionamiento del alma hacia el Dios impersonal que escapa a las categorías que articulan al Dios ídolo de la teología católica romana. Este imperativo impersonal sólo puede cumplirse efectivamente desde el desinterés por lo propio, fuera de la dinámica del prestigio y el propio poder, central, también, en la perspectiva nihilista.

Finalmente, aunque la acción política de Weil tuvo varias perfilaciones y transitó el sindicalismo obrero, la huelga, la revuelta, etc., resalta sobre todo su interés por la educación

de los obreros, como una de las formas más puras de la acción pública (*action publique*). El imperativo impersonal que debe regir la acción pública, previene Weil, no debe ser leído como un llamamiento a una especie de tutoría política, religiosa ni de ningún otro tipo sobre los desgraciados. Esta intranquilidad podemos leerla en una carta a Víctor Bernard fechada el 13 de enero de 1936, en la que Weil habla de la educación de los obreros y en la que oscila el significado de *élever* como educar, pero también como elevar. La educación como elevación del alma hacia lo sobrenatural juega un papel sacramental, de ahí el continuo interés de Weil durante sus años de fábrica, y posteriores, por acercar a los obreros a la cultura, por traducirles la cultura que les ha sido sustraída y en la que la historia humana guarda sus más preciosos logros espirituales. Comentando *República*, VI, 505e, Weil escribe: "Lo que el hombre puede hacer por el hombre no es añadirle nada, sino volverlo hacia la luz que viene de otra parte, de lo alto."[182] En efecto, para ella educar no es tutorar, transmitir un conglomerado de informaciones orientados a la practicidad técnica e instrumental, como es el caso del taylorismo y la racionalización, pues un "método de educación no es gran cosa cuando no tiene como inspiración la perfección humana."[183] Educar consiste para ella en ejercitar la facultad de la atención, elevarla hasta su grado más perfecto, hasta su contacto con la gracia.

Gracia cruciforme. Los desgraciados están desde siempre colocados a dos palmos de la Cruz. Desnudos a dos palmos de la Cruz. Desde siempre ya al pie de la Cruz. Weil reitera que la obligación sagrada de quien ha visto, con mirada homérica, esa luz sobrenatural reside en orientar la mirada de aquellos que yacen en la oscuridad de la caverna, en la que el mundo es apenas un vago sueño. No obstante, para llegar a ver con los ojos de la atención sobrenatural es necesario habitar también a dos palmos de la Cruz. Enraizar en su cercanía, sin compensaciones imaginarias. Para Weil, la doctrina estoica del *amor fati* no era nada distinto, sino este puro llamado al enraizamiento en la Cruz, al cuidado del ser humano y a la adherencia atenta a Dios bajo la modalidad del Hijo-Creación.

La imposibilidad de integrar en su registro al Dios vulnerable decide, precisamente, el carácter idolátrico del cristianismo. El ídolo no puede su propia impotencia, es decir, no puede asumir en su centro la contradicción absoluta que lo limita en favor de una alteridad

[182] FG, 93.
[183] E, 145.

fuera de su poder. Dios, en cambio, sí. Pero es desde esa imposibilidad de su propio no poder –el repudio a cualquier tope de su encarreramiento– que históricamente el cristianismo despliega una negación total, un desarraigo total hacia afuera, hacia lo que no suma a su autoidentificación plenaria, sino que se le opone como distinto. El nuevo concepto de verdad promocionado por el monoteísmo cristiano, y por los monoteísmos es general, aborrece, en su vocación universal, en su impulso a la totalidad, su traducción en sistemas religiosos alternos. Para Weil las semillas vitales del totalitarismo se hallan inscritas en esta negación religiosa sobre la que se funda el cristianismo y con él el destino de Occidente.

No obstante, piensa, si se ha operado históricamente, desde la matriz teológico-política del cristianismo, un afuera y un adentro, una zona sacralizada y una que es anatema, sólo podemos hallar salvación en lo maldecido, es decir, en lo arrojado afuera que la teología de la potencia repele como veneno. Weil entendió que este afuera estaba constituido por las tradiciones religiosas y de pensamiento que el cristianismo declinó. No resulta extraño que emprendiera la traducción de esas tradiciones –particularmente la griega– para la educación de la atención de los hombres que compartían su misma condición de dejados fuera. Si el cristianismo, en su extensión totalitaria y moderna les había arrebatado un suelo de arraigo espiritual, tal vez Homero, los trágicos, Platón y el Evangelio –pues para Weil el Evangelio "es la última y maravillosa expresión del genio griego"[184] – podían ofrecer al alma un suelo para enraizar y crecer hacia lo alto. Weil misma hundió sus raíces en ese afuera, y ahí, en el disyunto radical, permaneció, adherida hasta su muerte, adherida, como se adhiere la mosca al cristal de la botella, buscando, a través de su espesor, la luz que la inhabita.

[184] FG, p. 41.

CONCLUSIÓNES.

El trauma político impone siempre una urgente gestión e interpretación religiosa del acontecimiento que viene a romper el sentido del mundo. Max Weber en *El judaísmo antiguo* (1983) escribe que "en el dominio religioso, para que nuevas concepciones puedan fraguarse, los hombres deben estar en el punto donde, antes de desaprender (para hacerlo en seguida), aprehenden los acontecimientos del mundo planteándose preguntas."[185] Es justamente el espasmo político de su tiempo el que orilla a Weil a plantear una nueva lectura de algunos aspectos de la tradición religiosa occidental, particularmente del cristianismo, para arrojar luz sobre el acontecimiento que la concierne. "La capacidad para sorprenderse del devenir del mundo es la condición de posibilidad para abrir una interrogación sobre su sentido."[186] La observación de Weber tiene, en este sentido, una validez universal. El trauma político impulsa en el terreno religioso la elaboración de paradigmas interpretativos que a veces desbordan la tradición de la que surgen. Pero a su vez, los paradigmas interpretativos que surgen pueden o bien plantearse a modo, como sucedía con algunos teólogos del Tercer Reich que sumaron elementos a su ideología, o bien ser radicalmente reactivos. Weil, como ejemplo de un pensamiento reactivo frente a la convulsión política de su tiempo, no es ni de lejos la única que emprendió, en la esfera religiosa, la búsqueda de un sentido, de un sentido al absurdo, al terror y la desgracia.

Quizás entre el cúmulo de intuiciones brillantes que podemos hallar en su pensamiento, la idea del Dios depotenciado es la que resulta más llamativa, por la serie de implicaciones a las que parece arrastrar al pensamiento. No puede ser indiferente para la vida y reflexión religiosa contemporánea un planteamiento así, por lo que quisiera insistir una última vez sobre este punto.

Se ha señalado que la idea del Dios depotenciado acusa influjos del esoterismo judío, particularmente la cábala luriana con su noción de *tsimtsum*. Lissa McCullough aporta una considerable lista de comentadores que siguen esta línea interpretativa.[187] No hay suficiente

[185] Max Weber, *Le Judaïsme Antique*, trad. Isabelle Kalinowsky y Camille Joseph et Benjamin Lévy (Paris : Éditions Flammarion, 2010), 386.
[186] *Ibid*.
[187] Entre los trabajos que destaca McCullough se hallan: Miklós Vetö, *La métaphysique religieuse de Simone* Weil (1971), 166, n8; Maurice Blanchot, «L'Affirmation» en *L'Entretien infini* (1969), 159, 169–72; Wladimir Rabi, «La conception weilienne de la création: Rencontre avec la Kabbale juive» in *Simone Weil: Philosophe, historienne et mystique*, ed. Gilbert Kahn (1978); Richard A. Freund, «La tradition mystique juive et Simone Weil» en *Cahiers*

evidencia, como indica la comentadora norteamericana, de que Weil haya conocido la singular teoría de la creación de Isaac Luria. McCullough apunta que Weil pudo haber tenido un remoto contacto con la mística luriana a través de Böhme o Schelling, lo cual tampoco es comprobable. Roberto Esposito (1996), por el contrario, afirma una influencia directa de la cábala luriana en la formación conceptual de Weil. Añade, además, entre las influencias judías, a Haïm Vital.

No obstante, la antipatía de Weil hacia el judaísmo hace improbable que tuviera conocimiento de las corrientes místicas judías. Lo cierto es que ambos, señala McCullough, tanto Luria como Weil, se enfrentaron a la misma interrogante: ¿Qué significa, dentro de la tradición religiosa occidental, que el mundo se constituya *ex nihilo*? Es decir, si la plenitud de Dios es infinita, ¿de dónde surge ese *nihil*, que es, al final de cuentas, el fundamento de nuestra existencia, así como de la existencia del mal? Ambos dan resoluciones distintas, pues ambos parten de tradiciones y contextos diferentes. Hemos visto ya el planteamiento de Weil. Sin embargo, lo que hay que señalar también es que las motivaciones que urgen a los dos autores a medirse intelectualmente ante dicha doctrina son diversas: a Luria lo impulsa un ejercicio de teología especulativa; a Weil la impulsa la "insanidad" de su tiempo, que torna el misterio del mal en algo palpable y desgarrador, frente al que las teodiceas clásicas y cristianas no pueden ya dar respuesta sin caer en absurdos e incoherencias internas.

En realidad, más que al cabalismo luriano, el pensamiento de Weil y las reinterpretaciones teológicas que realiza, dado su contexto histórico, se acercan más a la postura de otro gran pensador judío del siglo XX, él sí directamente influenciado por Luria: Hans Jonas (1903-1993), que también lleva a cabo un planteamiento de Dios como depotenciado, un *impotens Deus*. En la conferencia pronunciada en ocasión del premio Dr. Leopold Lucas, en 1984, entregado a él por la Facultad Evangélica Teológica de la Universidad Eberhard-Karl de Tubinga, Jonas señala la insuficiencia de la teodicea general y judía para arrojar luz sobre la *Shoah*. La pregunta capital que articula el texto de "El concepto de Dios después Auschwitz" es, precisamente, ¿cómo entender el concepto de Dios, desde la tradición judía, después de la experiencia de Auschwitz? Jonas encuentra

Simone Weil 10, no. 3 (September 1987): 289–95; Thomas R. Nevin, *Simone Weil: Portrait of a Self-Exiled Jew*, 249–50, 253; y Dorothee Beyer, *Sinn und Genese des Begriffs „Décréation" bei Simone Weil* (1992).

insuficientes las respuestas clásicas de la teodicea, por lo cual, dice: "«Auschwitz» pone en cuestión todo el concepto tradicional de Dios."[188]

Luego de una condensada exposición de un mito de creación con influjos gnósticos-judíos, Jonas deriva cinco consecuencias que la experiencia de Auschwitz plantea al concepto de Dios. La primera de ellas es que Dios es un Dios sufriente, la creación lo afecta. Después, que es un Dios en devenir. También, es un Dios preocupado. En cuarto lugar, es un Dios en amenaza, con un riesgo propio. Pero, sobre todo: "¡No es un Dios omnipotente! […] ni podemos mantener ya la doctrina tradicional (medieval) de un poder divino absoluto e ilimitado."[189] Ciertamente, para Jonas la *Shoah* impone volver con mirada crítica sobre el concepto clásico de Dios y admitir estas consecuencias.

El concepto estándar predica tres atributos de Dios que, para la tradición judía, son irrenunciables: bondad, cognoscibilidad y omnipotencia. Pero, dice Jonas, el mal como acontecimiento histórico reconcentrado señala una contradicción en dicho concepto.

Esta incongruencia lleva a Jonas a plantear una refutación teológica de la Omnipotencia divina. Afirmar dos de esos atributos necesariamente tiene que excluir el tercero. Si se afirma la omnipotencia y la cognoscibilidad, se tiene que renunciar a la bondad; si se afirma la bondad y la omnipotencia, se tiene que renunciar a la cognoscibilidad; si se afirma la bondad y la cognoscibilidad, se tiene que renunciar a la omnipotencia. Para el filósofo alemán, visto desde la fe judía, no se puede negar la bondad, porque sería absurda la fidelidad a un Dios que no es bueno. Tampoco se puede negar su cognoscibilidad, debido a que Dios se ha revelado a su pueblo mediante la Torá y sus profetas. Por lo tanto:

> Después de Auschwitz podemos decir, más decididamente que nunca, que una divinidad omnipotente o bien no sería infinitamente buena o bien totalmente incomprensible (en su dominio sobre el mundo, que es donde solo podemos comprenderla). Mas, si Dios ha de ser comprensible en cierto modo y hasta cierto grado […] entonces su ser-bueno debe ser compatible con la existencia del mal, y solo puede serlo si no es *omni*-potente. Sólo de esta manera podemos seguir sosteniendo que es comprensible y bueno y que, sin embargo, existe el mal en el mundo.[190]

El concepto teológico de Omnipotencia está habitado por una contradicción lógica que lo cancela y lo torna absurdo. El poder, por su naturaleza relacional, es tal en la medida en que se ejerce y su ejercicio desvela siempre una alteridad que es su destinatario y límite por

[188] Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, trad. Angela Ackermann (Barcelona: Herder, 1998), 198.
[189] *Ibid*., 205.
[190] *Ibid*., 208.

superar. Pero la Omnipotencia cancela por principio cualquier idea de alteridad. El poder absoluto es para Jonas un "poder sin objeto", impotente, que "se anula a sí mismo."[191]

Jonas reconoce el débito que mantiene con la mística luriana, salvo que él radicaliza, bajo los efectos del gnosticismo antiguo, los postulados de Luria. "La contracción es total, lo infinito en su totalidad y poder se ha alienado en lo finito entregándose a él."[192] Esta entrega significa para Jonas también una puesta en riesgo radical de Dios mismo, pues reconoce fuera de sí, de su poder, un otro al que deja algo por hacer y al que no puede coaccionar. El ámbito de potencia alterna que hace pender una espada sobre Dios mismo es el de nuestra propia existencia. Weil habría asentido sin dudar a los planteamientos de Jonas. Para ella es igualmente absurda la idea de un Dios pleno. No obstante, Jonas señala que la idea de la plenitud divina fue una infiltración que llegó al judaísmo desde el espectro filosófico griego. Por otra parte, ha sido precisamente la tradición griega la que ha dado a Weil la clave de un Dios depotenciado que preexiste incluso a su formulación cristiana en las culturas antiguas. Hallamos aquí dos lecturas sobre una misma tradición.

Jonas habla desde la tradición judía, con sus vericuetos esotéricos, y desde una asimilación con el gnosticismo antiguo, formas religiosas que Weil siempre vio con reticencia. Weil habla desde la tradición cristiana, pasada por una interpretación esotérica-mística cuyas claves halla en las tradiciones religiosas y de pensamiento antiguas. Ambos llegan, sin embargo, a una desembocadura del pensamiento que los acerca, en la que Dios se muestra desnudo de potencia y vulnerable, frente a la inmunización totalitaria y su exaltación de la potencia.

Desde ahí, desde ese afuera de la teología de la potencia –afuera salvífico del Dios habitable–, los dos nos interpelan recordando nuestra eterna obligación con el Dios vulnerable y mudo, que se asoma en el rostro de cada hombre tocado por la desgracia y en la belleza grave del mundo.

[191] *Ibid.*, 206.
[192] *Ibid.*, 211.

REFERENCIAS.

AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza Fine*. *Note sulla Politica*. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 1996.

ARENDT, Hannah. *Ensayos de comprensión 1930-1954. Escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Traducción de Agustín Serrano de Haro (Madrid: Caparrós Editores, 2005).

ASSMANN, Jan. *Religio Duplex*. *Misterios egipcios e Ilustración europea*. Traducción de Sandra Chaparro, Madrid: Ediciones Akal, 2017.

_____. *Violencia y monoteísmo*. Traducción de Mayka Lahoz, Barcelona: Fragmenta Editorial, 2014.

BERMEJO RUBIO, Fernando. *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción, historiografía*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2019.

CABAUD MEANEY, Marie. *Simone Weil's Apologetic Use of Literature. Her Christological Interpretations of Ancient Greek Texts*. New York: Oxford University Press, 2007.

DAL LAGO, Alessandro. "L'etica della debolezza. Simone Weil e il nichilismo", en Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, eds. *Il pensiero debole*, 91-119. Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1995.

DI BERNARDINO, Angelo. *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, 3 vols., Genova-Milano: Casa Editrice Marietti, 2006.

EHRMAN, Bart. *Cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento*. Traducción de Luis Noriega, Barcelona: Ares y Mares (Editorial Crítica), 2004.

ESPOSITO, Roberto. *Categorie dell'Impolitico*. Bologna: Società editrice il Mulino, 1999.

_____. *L'Origine della Politica*. *Hannah Arendt o Simone Weil?* Roma: Donzelli Editore, 1996.

ESQUILO. *Agamenón*, en *Tragedias*. Traducción de B. Perea, Madrid: Editorial Gredos/ RBA, 2015.

FAIVRE, Antoine. *L'ésotérisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992.

FULCO, Rita. "Simone Weil: la política e il suo oltre", en Elettra Stimilli, ed. *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, 335-349. Marche/Macerata: Quodlibert, 2019.

GARCÍA-BARÓ LÓPEZ, Miguel. *De estética y mística*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH. *Poesía completa*. *Edición bilingüe*. 2 vols., traducción de Federico Gorbea, Barcelona: Libros Rio Nuevo, 1984.

JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Traducción de Angela Ackermann, Barcelona: Herder, 1998.

LEVI, Primo. *Cosí fu Auschwitz. Testimonianze 1945-1986*. *Con Leonardo de Benedetti*. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2015.

MCCULLOUGH, Lissa. *The Religious Philosophy of Simone Weil*. New York: I. B. Tauris, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. *El Anticristo. Maldición contra el cristianismo*. Traducción de Laura Carugati, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2008.

_____. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Traducción de Luis M. Valdés y Teresa Orduña, Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

OTTO, Rudolf. *Lo santo*. *Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducción de Fernando Vela, Madrid: Alianza Editorial, 2012.

PLATÓN. *Timeo*, en *Diálogos*. 3 vols. Traducción de Francisco Lisi, Madrid: Editorial Gredos/ RBA, 2011.

RADAKOVICH HOLSBERG, Lisa. "Decreation and the Creative Act. Simone Weil and Nikolai Berdyaev", en Rebecca Rozelle-Stone, ed. *Simone Weil and Continental Philosophy*, 103-134. London: Rowman & Littlefield International, 2017.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Du Contrat Social*. Paris : Éditions Sociales, 1968.

ROZELLE-STONE, A. Rebecca y Lucian STONE. *Simone Weil and Theology*, London: Bloomsbury T&T Clark, 2013.

Sagrada Biblia. Traducción de Eloíno Nácar Fuster y Alberto Colunga, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1944.

SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio, ed. *Polémica entre cristianos y paganos*. Madrid: Ediciones Akal, 1986.

SCHILLER, Friedrich. *La Mission de Moïse*. *Étude sur les Initiations Anciennes*. Traducción de F. Seippel, Paris: s/E, 1958.

SONTAG, Susan. *Against Interpretation and Other Essays*. New York: Picador, 1996.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-político*. Traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Alianza Editorial, 2014.

VENDLER, Helen. *Poems, Poets, Poetry. An Introduction and Anthology.* Boston: Bedford Books, 1997.

VILLANUEVA SALAS, Marciano, ed. y trad. *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*. 2 vols. Barcelona: Herder Editorial, 2011.

WEBER, Max. *Le Judaïsme Antique. Suivi de les Phariciens*. Traducción de Isabelle Kalinowsky y Camille Joseph et Benjamin Lévy, Paris : Éditions Flammarion, 2010.

WEIL, Simone. *Attente de Dieu*. Paris : Éditions Fayard, 1966.

_____. *Écrits de Londres et dernières lettres*. Paris : Éditions Gallimard, 1957.

_____. *La Condition Ouvrière*. Montréal : Éditions Gallimard, 1951.

_____. *La condición obrera*. Traducción de Ariel Dilon, José Herrera y Antonio Jutglar, Buenos Aires: El cuenco de plata, 2010.

_____. *La Connaissance Surnaturelle*. Paris : Éditions Gallimard, 1950.

_____. *La fuente griega*. Traducción de José Luis Escartín y María Teresa Escartín, Madrid: Editorial Trotta, 2005.

_____. *La pesanteur et la grâce*. Paris : Librairie Plon, 1947.

_____. *L'Enracinement*. Paris : Éditions Gallimard, 1949.

_____. *Leçons de Philosophie*. *Transcrites et présentées par Anne Reynaud-Guérithault*. Paris : Union Générale d'Éditions, 1959.

_____. *Lettre à un religieux*. Paris : Éditions Gallimard, 1951.

_____. *Pensées sans ordre concernant l'amour de Dieu*. Paris : Éditions Gallimard, 1962.

_____. *Intuituions Pré-Chrétiennes*. La Colombe : Éditions du Vieux Colombier, 1951.

XIRAU, Ramón. *Cinco filósofos y lo sagrado y un ensayo sobre la presencia*. México, D. F.: El Colegio Nacional, México, 1999.

BIBLIOGRAFÍA.

DI BERNARDINO, Angelo. *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, 2 vols., traducción de François VIAL {et.al.}, Paris : Cerf, 1990.

LEON-DUFOUR, Xavier. *Dictionnaire du Nouveau Testament*. Paris : Éditions de Seuil, 1996.

_____. *Vocabulaire de Théologie Biblique*. Paris : Cerf, 1970.

SMITH, Anthony Paul. "'To Love Human Beings insofar as They Are Nothing' Deracination and Pessimism in Weil", en Rebecca Rozelle-Stone, ed. *Simone Weil and Continental Philosophy*, 357-387. London: Rowman & Littlefield International, 2017.

WEIL, Simone. *A la espera de Dios*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Editorial Trotta, 1993.

_____. *Carta a un religioso*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____. *Echar raíces.* Traducción de Juan Carlos Gonzáles Pont y Juan Ramón Capella, Madrid: Editorial Trotta, 1996.

_____. *Intuiciones precristianas.* Traducción de Carlos Ortega, Madrid: Editorial Trotta, 2004.

_____. *La gravedad y la gracia*. Traducción de Carlos Ortega, Madrid: Editorial Trotta, 1994.

_____. *Pensamientos desordenados*. Traducción de María Tabuyo y Agustín López, Madrid: Editorial Trotta, 1995.

Artículos:

ESTELRICH BARCELÓ, Tomeu. "Creación y decreación en la filosofía de Simone Weil", *PENSAMIENTO* 63/ 238 (2007): 777-795.

RICCIARDI, Alessia. "From Decreation to Bare Life: Weil, Agamben, and the Impolitical", *Diacritics* 39/2, *NEGATIVE POLITICS* (2009): 75-84, 86-93.